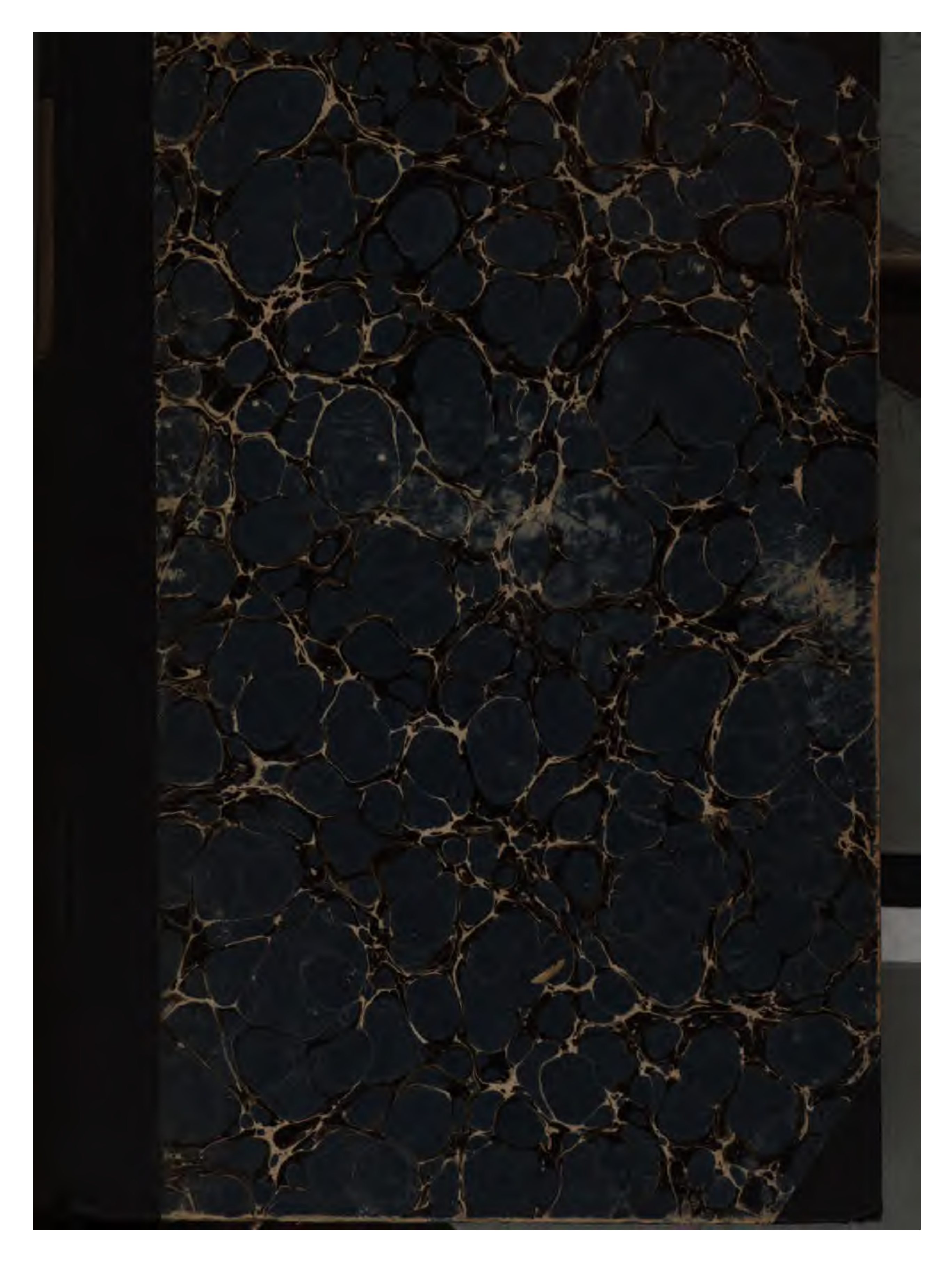
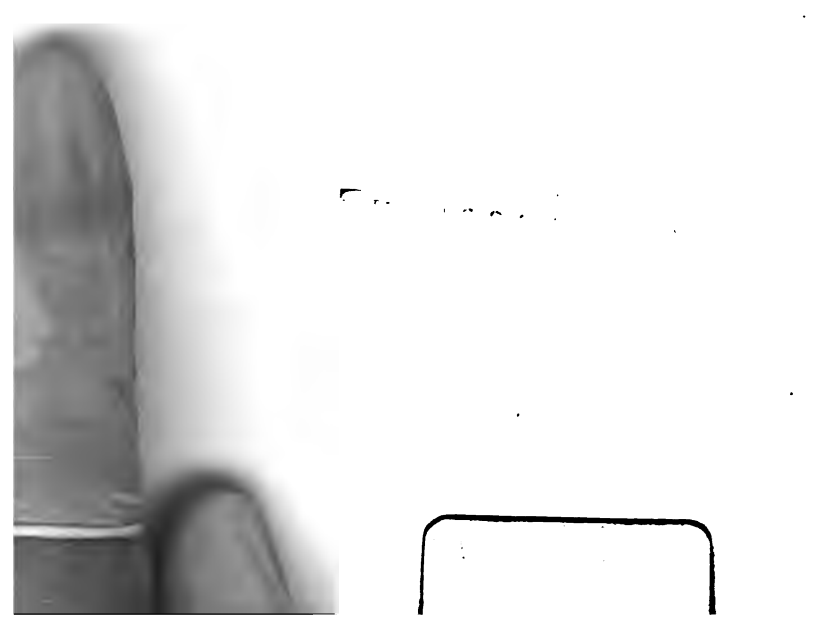





Königliche Universität
zu Frankfurt am Main,
Seminar für Geschichte
der christlichen Religion.




STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES

Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard
o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Straßburg i. E.

und

Dr. J. P. Kirsch
o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

Vierter Band

Erstes und zweites Heft:

Heinrich Bruders S. J.

Die Verfassung der Kirche

von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis 175 n. Chr.

Mainz
Verlag von Kirchheim & Co.
G. m. b. H.
1904

Die Verfassung der Kirche

von den

ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an

bis zum Jahre 175 n. Chr.

Von

Heinrich Bruders S. J.

Mainz
Verlag von Kirchheim & Co.
G. m. b. H.
1904

Imprimi permittitur.

Moguntiae, die 8. Octobris 1903.

Dr. J. M. Raich,
Cons. eccl. et Decan. cap. eccl. cath. Mogunt.

Cum opus, cui titulus est *„Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 nach Christus"* a Patre Henrico Bruders S. J. compositum aliqui ejusdem Societatis revisores, quibus id commissum fuit, recognoverint et in lucem edi posse probaverint, facultatem concedimus, ut typis mandetur, si ita iis, ad quos pertinet, videbitur.

In quorum fidem has litteras manu nostra subscriptas et sigillo muneris nostri munitas dedimus.

P. C. Schaeffer S. J.
Praep. Prov. Germ.



Exaeten, 29. Aprilis 1903.

Vorwort.

Zweck vorliegender Studie ist, die schriftlichen Zeugnisse der ersten christlichen Jahrzehnte nach rein historischen Grundsätzen zu untersuchen und das Resultat festzustellen, welches aus ihnen für die christliche Verfassung sich ergibt.

Es werden im Verlauf der Arbeit natürlich alle Verfassungsverhältnisse berührt werden; doch ist die Aufmerksamkeit vornehmlieh auf die ansässigen Vorsteher gerichtet, und zwar auf den Unterschied, der zwischen ihnen, den Geistbegabten und den wandernden Amtsträgern bestand.

Läßt sich die Existenz eines christlichen Amtes sicher nachweisen? Gibt es ein klares Merkmal, wodurch sich die Träger eines solchen Amtes von den charismatisch Begabten und von den Wandermissionaren unterscheiden? Gründet sich die hohe Bedeutung, welche den christlichen Vorstehern in der nachapostolischen Zeit allgemein zuerkannt wird, auf eine entsprechende Stellung in den frühesten christlichen Jahrzehnten, und zwar so, daß das Wesen ihres Amtes stets unverändert blieb?

Diese und ähnliche Fragen sollen im folgenden beantwortet werden.

Als Grundlage für die Beweisführung wurde der erste Clemensbrief gewählt; denn dieses Schreiben ist von allen Zeugnissen, die uns aus der in Frage stehenden Zeit erhalten sind, das einzige, welches sich direkt und eingehend mit dem christlichen Amte befaßt. Nichtsdestoweniger wurden auch

alle andern Schriften genau untersucht und keine ihrer auf die Verfassung bezüglichen Angaben übergangen. Die Wort- und Namenentwickelung der christlichen griechischen Umgangssprache wurde eingehend zu Rate gezogen, die unsichere Bedeutung mancher Ausdrücke näher geprüft und für das Endergebnis berücksichtigt.

Valkenberg (Holland), den 15. August 1903.

Heinrich Bruders S. J.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

Erster Teil.

Vorbereitende Bearbeitung der Quellen für die historische Beweisführung.

Anhang.

No. VI.

Geographische Karte.



Einleitung.

Es wird allgemein zugestanden, daß die Verfassung der Kirche bis 175 eine Entwickelung erreicht hat, auf welche alle spätere sich zurückführen läßt.

Will man also den Verlauf dieser Entwickelung verfolgen, so sind dafür die vor 175 geschriebenen Quellen zu untersuchen; dies soll hier in streng methodischer Weise geschehen, ohne jede andere Voraussetzung, als daß wir es mit wahren, geschichtlichen Zeugnissen zu tun haben.

Solche schriftlichen Angaben liegen vor in dem unmittelbaren Briefverkehre der Personen, die in jener Zeit gelebt haben, ferner in erzählenden Berichten und in apokalyptischer Form.

Apokalypsen sind Schriften, die nach Art einer Geschichte Nachricht geben über religiöse Dinge, welche dem natürlichen Wissen nicht offen stehen (Esra, Henoch). Die Übertragung und Anwendung des Inhaltes einer Offenbarung auf die wirklichen, geschichtlichen Ereignisse ist schwer und unzuverlässig. Darum nehmen Apokalypsen für den historischen Wert die letzte Stelle ein. Briefe übertreffen im allgemeinen Erzählungen an geschichtlicher Bedeutung.

Ordnet man das gesamte Quellenmaterial nach diesem Gesichtspunkte, so ergeben sich:

1. Briefe von Paulus, Petrus, Jakobus, Judas und Johannes; von Clemens, Ignatius und Polykarp.

2. Erzählungen: die vier Evangelien und die Apostelgeschichte.

3. Apokalypsen: die des Johannes und die prophetische Erzählung des Hermas.

4. Alleinstehend, als bislang nicht näher bestimmte Schrift, wenn man will, als praktisches Handbuch: die Didache.

Für den Text der nachapostolischen Schriften wurde die Ausgabe von Funk, Opera patrum apostolicorum. Tübingen 1887, zu Grunde gelegt.

Die soeben aufgezählten Zeugnisse sollen allein unsere Berater sein, sie allein sollen wirken und Eindruck machen, nicht die große, gewaltige Literatur, welche die eine oder andere Auffassung nahe legt. Der einzige leitende und praktische Zweck ist ein genauer, möglichst unmittelbarer Einblick in die schriftlichen Mitteilungen der Zeugen. Es ist kein Satz aufgestellt, der zu beweisen, noch ist irgend ein Gegner namhaft gemacht, gegen dessen unliebsame Auffassung vorzugehen wäre. Die Gegenwart soll zurücktreten, damit jeder Eindruck einer früheren, ganz anders gearteten Entwickelung empfindsamer aufgenommen werde.

Erster Teil.

Vorbereitende Bearbeitung der Quellen für die historische Beweisführung.

Erstes Kapitel.

Wort- und Namenentwickelung der christlichen griechischen Umgangssprache.

Wir beginnen damit, die genannten Urkunden auf die sprachliche Ausdrucksweise zu untersuchen, um festzustellen, ob gleiche Worte und Namen in der ganzen Zeitperiode als sich gleichbleibende Werte angesehen werden können, oder aber ob sie willkürlichen oder gesetzmäßigen Veränderungen unterliegen.

Zunächst ist deshalb zu bemerken, daß alle Schriften in der damaligen christlichen griechischen [1]) Umgangssprache geschrieben sind. Daraus ergeben sich manche wertvolle Folgerungen für die Beurteilung der darin vorkommenden Worte und Namen.

Negativ: Alle Urkunden bis 175, zu einer Einheit zusammengefaßt, sind nicht Übersetzungen einer Sammlung von Schriften, wie die Septuaginta.

Die von den Siebzig zusammengestellten Bücher liegen sehr weit von einander, was ihren Ursprung anbelangt;

---

[1]) Von dem Matthäus-Evangelium ist der früh entstandene griechische Text allein überkommen. Von Hermas liegen einige Kapitel in älterer lateinischer Übersetzung vor.

inhaltlich haben sie das verschiedenste Gepräge. Das Hauptmoment, das sie äußerlich zu einer Einheit verbindet, ist die griechische Sprache. Gerade sie aber ist nicht der unmittelbare Ausdruck der Zeit, welcher die Zeugnisse ihr Entstehen verdanken. Vielmehr wurden diese nach dem Verlauf von Jahrhunderten, weil ihr eigentliches Idiom längst nicht mehr allgemein verständlich war, von Gelehrten in wort- und sinngemäßer Übersetzung in griechisches Gewand gekleidet, damit sie sakralen Zwecken leichter dienen könnten, und damit ihr Verständnis den gebildeten Kreisen der nichtjüdischen Zeitgenossen erschlossen werde. Die Sprache der Septuaginta hat also nichts mit dem Idiom gemein, das bis 175 im Volksmunde lebte, und dem alle wirklichen Verhältnissen entstammenden Gelegenheitsschriften angehören, die aus dieser Zeit auf uns gekommen sind.

Handelt es sich nun darum, genau den Inhalt eines Wortes, eines Namens in irgend einem der Zeugnisse zu bestimmen, die aus den zwei ersten Jahrhunderten stammen, so ist es offenbar, daß für diese Prüfung diejenigen gleichlautenden Worte und Namen zu Rate zu ziehen sind, die von derselben lebendigen Umgangssprache gebildet und belebt wurden; nicht die Worte und Namen, welche vor langer Zeit einmal von Gelehrten in einer künstlichen Übersetzung zur Anwendung kamen.

Gleichwohl wird auch die Heranziehung der Septuaginta zuweilen indirekt das Verständnis erleichtern für den Fall, daß ein Verfasser, der selbst dem ersten oder zweiten Jahrhunderte angehört, ihr einen Ausdruck entlehnt, um Gleiches oder Ähnliches zu bezeichnen. Bei der nur ganz allmählich sich vollziehenden Entfremdung vom Judentume geschieht dies im ersten[1]) Jahrhunderte häufiger, als im zweiten; aber auch in diesem ist ein ständiger Einfluß der Septuaginta auf

[1]) Paulus, der Eiferer für das Gesetz, welcher in Jerusalem zu Füßen des Gamaliel sich zum Rabbi ausgebildet hatte, hat mehr als 88 Stellen des A. T. in seine Briefe verwoben.

die Umgangssprache vorhanden, weil die Texte als heilig in der Versammlung verlesen wurden.

Positiv: a) Jeder der Zeugen bis 175 wendet sich an seine Zeitgenossen und verfolgt in seinem Briefe oder sonstigen Schriftstücke einen für ihn augenblicklich zu erreichenden Zweck, das heißt: er spricht in der natürlichen, lebendigen, von der ganzen nächsten Umgebung gebrauchten und verstandenen Sprache. Solch eine Umgangssprache ändert aber im Verlaufe eines Jahrhunderts viele einzelne Ausdrücke und auch ganze Redeweisen. Somit steht zu erwarten, daß sich zwischen den ersten und letzten Zeugnissen des gewählten Zeitabschnittes sprachliche Verschiedenheiten aufweisen lassen; sie sind für das historische Verständnis von hoher Bedeutung. Diese allgemeine sprachliche Entwickelung teilen die Urkunden mit den schriftlichen Zeugnissen eines jeden Jahrhunderts an jedem beliebigen Orte.

b) Allein außer diesem allgemeinen Entwickelungsmomente haben sie zum Unterschiede von allen sonstigen Quellen irgendwelcher Epoche ein ganz spezielles Veränderungsmoment, und gerade dies verdient unsere ungeteilte Aufmerksamkeit.

Alle diese Schriften reden, von der ersten angefangen bis hinauf zur letzten, von dem Beginn, dem Werden, der steten Ausbreitung einer neuen Lehre, die vom Judentum, Heidentum und Alltagsleben abweichende Gedanken, Anforderungen und Beschäftigungen bringt. Die früher nie dagewesenen Ideen und Verrichtungen finden in den den jüdisch-heidnischen Verhältnissen angepaßten Sprachmitteln keinen adäquaten Ausdruck. Da entsteht ganz naturgemäß folgender Vorgang, der sich nur allmählich vollzieht.

Alle, welche die neue Lehre selbst predigen, oder die, welche sie hören und glauben, haben für die neuen Gedanken, Hoffnungen und Aufgaben keine festgelegten Namen; darum beschreiben, erklären sie dieselben so, wie es der Genius der gefügigen Sprache zuläßt. Die Christen, welche diese

schöpferische Spracharbeit leisten, sind keine Gelehrten[1]), und gerade darum bleibt ihr Produkt, als spontanes Ergebnis der Notwendigkeit, ganz im Rahmen der Umgangssprache, aber fast jeder hat noch für den gleichen Gedanken, falls er spezifisch christlich ist, einen anderen Ausdruck. Doch nach und nach gewöhnt man sich daran, unter einem der vielen erklärenden und beschreibenden Ausdrücke gerade diese Idee, diese Verrichtung zu verstehen — es ist wiederum die Not, welche diese Gewohnheit stützt —; alle anderen sprachlichen Formen, die früher mit jenen ungefähr dasselbe bezeichnet, fallen weg; kurz, es entsteht, dem neuen Bedürfnis entsprechend, eine neue Ausdrucksweise; neben den jüdischen und heidnischen Sprachmitteln werden christliche gebildet, aber ganz der Denk- und Redeweise der Zeitgenossen und dem Genius der Sprache selbst angepaßt. Die Verschiebung der Ausdrucksweise läßt sich in solchem Umfange nirgendwo anders mehr beobachten. Denn zu keiner Zeit der Geschichte ist eine Lehre so schnell und zu gleicher Zeit an so vielen Orten in die Umgangssprache des Volkes[2]) gedrungen.

Das einzige Gesetz für den Übergang von den beschreibenden Ausdrücken für einen Gegenstand zu dem bezeichnenden einen Namen ist das allmähliche Gewohntwerden des Volkes, unter der einen immer ziemlich allgemein bleibenden Beschreibungsform gerade diese bestimmte Idee, diese bestimmte Tätigkeit zu verstehen: auch die Entwickelung dieser Gewohnheit braucht Zeit. Der Name, der terminus technicus, kommt um so schneller heraus, je häufiger der Gedanke, die Handlung, der Gegenstand

---

[1]) Auch Paulus, der in Tharsus von Kind auf Griechisch lernte und in den Briefen Menander, Epimenides und Aratus zitiert, hat nie die attische Diktion erreicht.

[2]) Vergleiche hiezu das im 2. Teil, 3. Abschnitt, 4. Kapitel über Prophezie Gesagte. Unter Volk verstehe man nicht die ganze damals griechisch redende Bevölkerung, sondern den kleinen christlichen Bruchteil in den einzelnen Metropolen, und zwar im Gegensatze zu den Gelehrtenschulen und der Ausbildung ihrer Terminologie.

namhaft zu machen ist. Es ist immer wieder das Bedürfnis, die Notwendigkeit, welche Urheber und zugleich Gradmesser für die mehr oder minder schnelle Wortbildung ist.

Das eine und andere Beispiel mag diesen Vorgang sprachlicher Entwickelung erläutern.

Εὐχαριστεῖν, εὐχαριστία weist z. B. eine schnelle Veränderung auf, nämlich von dem natürlichen Sinne: „dankbar sein, Dankbarkeit und Danksagung" zu dem eines „geweihten Gegenstandes". Auch die Art und der Weg der Umnennung sind noch ersichtlich. Während Luc. 22, 19, 1. Cor. 11, 24 fürs Brot und Luc. 22, 17, Matth. 26, 27, Marc. 14, 23 für den Wein der erste Sinn nur insofern näher bestimmt ist, daß dort Jesus danksagt bei Brot und bei Wein, ist schon Didache IX, 1 die ganze heilige Handlung, die Brot und Wein zum Gegenstand hat, mit *εὐχαριστεῖν, εὐχαριστία* bezeichnet. Endlich Didache IX, 5 ist auch der letzte Schritt der Entwickelung zufällig charakterisiert: *εὐχαριστία* bezeichnet nicht mehr die Danksagung, die statt hat bei Brot und Wein; auch nicht bloß die ganze Handlung, die sich auf Brot und Wein richtet, nein, es bezeichnet das Ergebnis dieser Handlung, nämlich das Brot und den Wein selbst, aber so, wie sie aus der Handlung des Danksagens hervorgehen, also das geweihte Brot, den geweihten Wein, und zwar jetzt schon ganz abgesehen von der Handlung, durch die sie aus natürlichen Nahrungsmitteln zu geweihten, heiligen Gegenständen geworden.[1])

Dies ist von nun ab die gewöhnliche Bedeutung. So Ign. Smyrn. 7, 1: *Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν.* „Von der Eucharistie und dem Gebete bleiben sie fern. Denn sie bekennen nicht diese

[1]) Did. IX, 1: *Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας οὕτως εὐχαριστήσατε.* Die Handlung der Danksagung sollt ihr folgendermaßen vornehmen. IX, 5: *μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ'* . . . Niemand darf essen oder trinken von eurer Eucharistie, er sei denn getauft im Namen des Herrn.

Eucharistie als das Fleisch (als den Leib) unseres Erlösers Jesu Christi, als dasselbe, das (als denselben, der) für unsere Sünden litt und das (den) der Vater voll Güte wieder zum Leben erweckte." Justinus Apol. I, 66: τῆς εὐχαριστίας οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἐξόν ἐστιν ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δεδιδαγμένα ὑφ ἡμῶν καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν. „An der Eucharistie hat nur derjenige befugtermaßen teil, welcher unsere Lehren im Glauben als wahr annimmt und zwar erst dann, wenn ihm im Bade der Taufe Sündenvergebung und geistige Wiedergeburt zu teil geworden ist."

Dies Beispiel will jedoch keineswegs die Annahme nahe legen, der Verfasser der Didache habe IX, 1 zu allererst den Sprung gemacht vom Literalsinn zu der für seinen Zweck modifizierten Bedeutung; sei dann IX, 5, durch seinen guten Fund ermutigt, gleich noch einen Schritt weiter gegangen, und habe endlich durch seine weit verbreitete Schrift den Christen den Gebrauch seiner Namen aufgedrängt. Nein, der Verfasser der Didache und alle anderen christlichen Schriftsteller arbeiteten spontan an der neuen Sprachbildung, wie jeder andere Anhänger der neuen Lehre. Neue Ausdrücke, die sich schon unter dem Volke festgesetzt, erkannten sie gern in ihrem Werte an; es blieb ihnen immer noch schwierige Arbeit genug übrig. Sie griffen aus der Sprachform, die sich gebildet, die Worte heraus, welche zum Ausdruck ihrer Belehrungen oder Mahnungen dienlich schienen. Ihre Sprachweise hat also im allgemeinen das Gepräge der jeweiligen Umgangssprache und folgt genau denselben sprachgeschichtlichen Gesetzen. Die Terminologie ist zunächst sehr unbeständig und veränderlich, und je größer der zeitliche Abstand zwischen zwei Schriftstücken sich ausdehnt, umsomehr macht sich der Unterschied in der Bedeutung sprachlich gleichlautender Ausdrücke fühlbar. Durch die Gabe der Prophezie[1]) wurde die ganze christliche Sprachbildung sehr

[1]) Cf. 2. Teil 3. Abschn. 4. Kap.

unterstützt. Die gewaltige Ausdehnung dieser Umnennung wird leicht übersehen, weil nach 1900 Jahren viele neue Bedeutungen, welche damals das erste Mal in jene Sprachformen hineingelegt wurden und dann dauernd damit verbunden blieben, leicht den Eindruck des ersten Literalsinnes hervorrufen.

Nun ist freilich dieser ganze Vorgang gewiß nicht in allen Erscheinungsformen wichtig. Aber immer bleibt der sprachliche Ausdruck die notwendige Brücke, um zu den Ideen einer entlegenen Zeit vordringen zu können, und wer ihn nicht allseitig abgewogen, kann keine seiner Schlußfolgerungen auf die wirkliche, ganze Beweisstärke prüfen.

Aber hat nicht Christus selbst, der Gründer der neuen Lehre, seinen Schülern Namen gegeben, hat er sie nicht alle insgesamt seine Abgesandten, seine Vertreter — Apostel — genannt? Das ist wahr, so hat er sie geheißen, aber er tat auch dies in der aramäischen Volkssprache, und es handelt sich keineswegs um die sprachliche Form, sondern um die Bedeutung des Namens. Hätten aber diese Jünger und Apostel, als ihnen die ganze, damals griechisch-redende Welt als Arbeitsfeld zugewiesen war, sich nicht mit der Zeit deren Sprache anbequemt, so würden sie sich selbst ein Hindernis geschaffen haben, und ihre Lehre wäre gar nicht oder falsch verstanden worden.

Für ungefähr alle Ausdrücke, welche von Anfang an oder doch wenigstens im Verlaufe der Zeit bis 175 Amtsträger selbst oder auch deren Tätigkeit kenntlich machen wollen, sind die Gesetze dieser sprachgeschichtlichen Entwickelung sorgfältig zu beachten. Denn steht es einmal fest, daß ein Wort unter dem Einfluß der Umgangssprache seine Bedeutung innerhalb einer bestimmten Zeit geändert hat, so läßt sich der genaue Sinn desselben für einen bestimmten Zeitmoment nur dann angeben, wenn der ganze Änderungsprozeß klar zu Tage gefördert werden kann. Sonst läuft man leicht Gefahr, in einen Terminus einen Begriff früher hineinzutragen, als er sich wirklich herausgebildet hat.

Ein Beispiel mag auch dies in aller Kürze dartun.

Ähnlich wie *εὐχαριστία* mit der Zeit einfachhin das geweihte Brot und den geweihten Wein bezeichnet, ebenso ist *χειροτονεῖν, χειροτονία* zu der Bedeutung von „weihen", „Weihe" gekommen. Dieser Sinn allein ist dem Worte dauernd geblieben, so findet es sich angewandt bei allen Kirchenschriftstellern, in Liturgien, Ritualien und auf Konzilien. Ja, diese Bedeutung hat in dem Zeitworte *χειροτονεῖν* so feste Wurzel gefaßt, daß es noch nach 175 in dem Hauptwort *χειροτονία*[1]) die Bedeutung: „die amtliche Weihe" hervorbringen konnte.

Wie kamen nun *χειροτονεῖν, χειροτονία* zu ihrer Bedeutung „weihen", „Weihe"?

Auf dem Wege der Umbildung, ganz ähnlich wie *εὐχαριστεῖν, εὐχαριστία*. Dort ließen sich folgende drei Stufen abscheiden:

1. Der gewöhnliche Literalsinn „Dank sagen", aber bei einer spezifisch christlichen Handlung über Brot und Wein. Letztere hat selbst noch keinen Namen, aber sie brauchte notwendig einen.

2. Der Literalsinn tritt zurück, statt dessen bezeichnet *εὐχαριστία* als pars pro toto die ganze Handlung, neben der es früher im natürlichen Sinne miterwähnt war, aber diese Handlung wieder nur im allgemeinen.

3. Der neu erworbene Sinn wird immer konkreter, der Name bestimmter. *εὐχαριστία* bezeichnet nicht mehr allgemein die Handlung über Brot und Wein, sondern das charakteristische Merkmal an ihr mitsamt der Wirkung: die Weihe von Brot und Wein, das geweihte Brot, den geweihten Wein selbst.

Ähnlich ist die Umbildung für *χειροτονεῖν* erfolgt, nur liegen die Abstände der einzelnen Stufen dem natürlichen Wortsinn näher, so daß die Änderung in der Bedeutung als weniger groß erscheint.

---

[1]) Vor 175 läßt sich *χειροτονία* in der Bedeutung „Weihe" wenigstens bislang nicht nachweisen; wohl in dem Sinne „amtliche Einsetzung".

1. *χειροτονεῖν* hat auf der ersten Stufe seinen natürlichen Literalsinn, aber auch wiederum in Verbindung mit einer spezifisch christlichen Handlung. Diese Handlung ist die Einsetzung christlicher Amtsträger. Der Literalsinn des Zeitwortes ist: die Hand ausstrecken um zu wählen, oder wählen durch Erhebung der Hand. Dies kann auf zweifache Weise geschehen:

a) Es wählen mehrere durch Erhebung der Hand aus vielen heraus, dann ergibt sich die Bedeutung abstimmen durch Erhebung der Hand;

b) es wählt nur einer, aber er hat Auswahl unter vielen, so heißt es: durch Handerheben bestimmen.[1])

---

[1]) *χειροτονεῖν*. Ist erstens das Subjekt in der Mehrzahl, so heißt es durch Handerheben abstimmen, wählen.

Joseph. Antiq. Jud. VII, 206 [IX, 3], vol. II, Niese 1892: „*πυνθανομένου δὲ, ποῦ καταλέλοιπε τὸν Μεμφίβοσθον, ἐν Ἱεροσολύμοις ἔλεγε προσδοκῶντα χειροτονηθήσεσθαι βασιλέα διὰ τὴν ὑπάρχουσαν ταραχὴν εἰς μνήμην ὧν εὐηργέτησεν αὐτοὺς Σαοῦλος.*“ cf. 2 Reg. 16, 3.

2. Cor. 8, 19: Der Reisebegleiter Pauli, der als Vertrauensmann der Gemeinden mit dem Apostel das reiche Almosen nach Jerusalem bringt, ist hiezu von den einzelnen Kirchen selbst gewählt worden, *χειροτονηθεὶς ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν.*

Ignatius redet dreimal: Philad. 10, 1; Smyr. 11, 2; Polyc. 7, 2 von der Wahl irgend eines Diakonen, damit er nach Antiochien Glückwünsche bringe. Es hat die Bedeutung wählen.

Did. 15, 1: *χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους.* „Wählet demnach für euch Leute zu Episkopen und Diakonen aus.“ Die Kompilatoren der apost. Konstitutionen ersetzen hier *χειροτονεῖν* durch *προχειρίζομαι*, ersteres hatte zu ihrer Zeit nur mehr die Bedeutung „weihen“.

Ist zweitens das Subjekt in der Einzahl, so bedeutet *χειροτονεῖν* „durch Handausstrecken bestimmen“, „einsetzen“.

Joseph. Antiq. Jud. XIII, 45 [II, 2], Niese vol. 3, 1892: „*βασιλεὺς Ἀλέξανδρος Ἰωνάθῃ τῷ ἀδελφῷ χαίρειν. τὴν μὲν ἀνδρείαν σου καὶ πίστιν ἀκηκόαμεν πάλαι καὶ διὰ τοῦτο πεπόμφαμεν πρὸς σὲ περὶ φιλίας καὶ συμμαχίας. χειροτονοῦμεν δέ σε σήμερον ἀρχιερέα τῶν Ἰουδαίων καὶ φίλον ἐμὸν καλεῖσθαι. ἀπέσταλκά σοι καὶ δωρεὰς στολὴν πορφυρᾶν καὶ στέφανον χρύσεον καὶ παρακαλῶ τιμηθέντα ὑφ᾽ ἡμῶν ὅμοιον γίνεσθαι περὶ ἡμᾶς.*“ Josephus, der als gewandter Hellenist gelten will, hat auf seinen griechischen Stil viel Mühe verwandt. Er gibt das *καθιστάναι* der LXX einfach durch *χειροτονεῖν* wieder, cf. 1. Maccab. X, 18 *Βασιλεὺς Ἀλέξανδρος τῷ*

Ist die Abstimmung oder die Bestimmung fertig, so schließt sich die spezifisch christliche Handlung an: Act. 6, 6,

---

ἀδελφῷ Ἰωνάθαν χαίρειν. 19 *ἀκηκόαμεν περὶ σοῦ, ὅτι ἀνὴρ δυνατὸς ἰσχύϊ καὶ ἐπιτήδειος εἶ τοῦ εἶναι ἡμῖν φίλος.* 20 *καὶ νῦν καθεστάκαμέν σε σήμερον ἀρχιερέα τοῦ ἔθνους σου, καὶ φίλον βασιλέως καλεῖσθαι.* Flavius Josephus braucht also *χειροτονεῖν* wie *καθιστάναι* für einsetzen. Cf. Antiq. Jud. II, 73, vol. I [V, 1] *ὁ βασιλεὺς ... τὸν δὲ οἰνοχόον τῶν δεσμῶν ἀπολύσας ἐπὶ τῆς αὐτῆς ὑπηρεσίας κατέστησεν.*

Nach Philo De Jos. II, 58 M.; vol. IV, n. 117—118 (Ausg. v. Cohn 1902), sagt Pharao zu Joseph: *Ἴθι δή, καὶ παραλάμβανε τήν τε ἐπιμέλειαν τῆς ἐμῆς οἰκίας, καὶ τὴν Αἰγύπτου πάσης ἐπιτροπὴν ... Εἶτ' αὐτὸν καθίστησι τῆς βασιλείας διάδοχον.* Also Pharao setzt Joseph zum Statthalter ein. Daß in seinem Reiche nicht von einer Zustimmung des Volkes die Rede ist, versteht sich von selbst. Gleichwohl braucht Philo für diese Amtseinsetzung das Wort *χειροτονία*. Denn es heißt II, 58 M.; Cohn n. 120—121: *κελεύει* (subj. Pharao) *περιελθεῖν τὴν πόλιν, περιερχομένου κήρυκος καὶ δηλοῦντος τοῖς ἀγνοοῦσιν τὴν χειροτονίαν.* „Er ordnete eine Rundfahrt an durch die Stadt. Ein Herold verkündete die getroffene Wahl auf allen Wegen der Menge, die noch nichts wußte." Ferner II, 76 M.; Cohn n. 248—249 wird das *καθιστάναι* von II, 58 genau durch *χειροτονεῖν* wiedergegeben. Es heißt II, 58: *Εἶτ' αὐτὸν καθίστησι τῆς βασιλείας διάδοχον.* Es heißt II, 76: *βασιλέως ὕπαρχος ἐχειροτονεῖτο, καὶ τῆς Αἰγύπτου πάσης τὴν ἐπιμέλειαν καὶ προστασίαν παρελάμβανεν.* Ähnlich II, 89 M.; Cohn IV, n. 55—56. Vita Moys.: *Ἀλλὰ μὰ τὸν οὐράνιον τῆς δίκης ὀφθαλμὸν οὐκ ἀφελεῖσθε, βλέποντα καὶ τὰ ἐν τοῖς ἐρημοτάτοις. Ἐμὲ γοῦν ἐχειροτόνησε βοηθὸν οὐ προσδοκήσαντα.* „Dem Auge, das vom Himmel das Recht überwacht, solltet ihr nicht entgehen; sein Blick reichte hinein in die tiefste Einsamkeit. Und mich hat es ohne Säumen zum Retter bestimmt (erwählt)." Somit braucht auch Philo *χειροτονεῖν* für einsetzen wie *καθιστάναι*. Cf. Le Bas et Waddington, Inschriften No. 42.

Lukas berichtet von Paulus und Barnabas, die auf der Rückkehr von der Missionsreise die einzelnen gegründeten Gemeinden besuchten, Act. 14, 23: *χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν παρέθεντο αὐτοὺς τῷ κυρίῳ εἰς ὃν πεπιστεύκεισαν*, „sie bestimmten denselben in jeder einzelnen Gemeinde Presbyter unter Gebet und Fasten und befahlen sie dem Herren, an den sie geglaubt."

Genau denselben Vorgang gibt Clemens ad Cor. 42, 4 mit diesen Worten: *Κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίσταvον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες ἐν πνεύματι εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν* (Subjekt: die Apostel). „Sie predigten in Stadt und Land und setzten jedesmal die Erstlinge derselben zu Episkopen und Diakonen ein für die, so gläubig wurden. Doch prüften sie dieselben zuerst im Geiste." Cf. ibid. 44, 2. 3.

προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας. Die Handauflegung unter Gebet ist nach der Wahl des Volkes die wirkliche Einsetzung ins Amt. Diese Handlung hat noch keinen bestimmten Namen, sie wird darum umständlich umschrieben durch *ἐπιτιθέναι τὰς χεῖρας, ἐπίθεσις τῶν χειρῶν* Act. 8, 18, 1. Tim. 4, 14 etc. Ein wirklicher Name wäre nötig. Nun deckt sich *χειροτονεῖν* „durch Erhebung der Hand bestimmen" nahezu mit der spezifisch christlichen Handlung „(durch Gebet) und Handauflegung bestimmen, weihen."

2. Auf der zweiten Stufe tritt nicht wie bei *εὐχαριστία* der Literalsinn zurück, um die sich anschließende Handlung als Ganzes zu bezeichnen; sondern bei *χειροτονεῖν* geht die eigentliche Bedeutung „durch Handerheben abstimmen, bestimmen" einfach über in die Bezeichnung der christlichen

---

Darum wird auch Lukas Act. 14, 23 *χειροτονεῖν* gleich *καθιστάναι* setzen, wie dies zunächst Clemens, vor allem aber Josephus und Philo so nahe legen. Dabei soll eine Beteiligung des Volkes an der Wahl nicht bestritten werden. Act. 6, 2. 5. 6. sind die 7 vom Volke gewählt, von den Aposteln geweiht. 1. Clem. 44, 3 die *κατάστασις* die Einsetzung der Apostel — die *συνευδόκησις* die Zustimmung des Volkes. Cf. Cypr. ep. 55, c. 8; 59, c. 5; 67, c. 4. 5; 68, c. 2 ed Hartel. Eus. h. e. 6, 2. 29. Freilich bei den *ἀπαρχαί*, den Erstlingen im eigentlichen Sinne, ist davon keine Rede, es ist kaum Christenvolk da: 1. Clem. 42, 4 *τῶν μελλόντων πιστεύειν.*

Hält man Act. 13, 3 *τότε νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς* neben

Act. 14, 23 *χειροτονήσαντες πρεσβυτέρους προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν,*

so ist man versucht, bei Lukas eine Andeutung für die Entwickelung zu finden, die *χειροτονεῖν* in seiner christlichen Bedeutung durchgemacht, daß es nämlich Act. 14, 23 den umständlichen Ausdruck *ἐπιτιθέναι τὰς χεῖρας* vertritt, somit schon die spezifisch christliche Handlung bezeichnet. Cf. *ἐπίθεσις τῶν χειρῶν* Act. 8, 18, 1. Tim. 4, 14 (5, 22), 2. Tim. 1, 6, Hebr. 6, 2.

Wie eben angedeutet wurde, daß es sich hier noch keineswegs um die Beteiligung des Volkes bei der Wahl der christlichen Amtsträger handelt, so sei noch bemerkt, daß auch das Wesen des christlichen Amtes noch ganz in Frage bleibt, und daß kein einziges Wort der späteren Untersuchung vorgreifen will. Es sollte lediglich der Begriff von *χειροτονεῖν* bis 175 aus der zeitgenössischen Literatur sprachgeschichtlich klargestellt werden.

Handlung im allgemeinen: durch Gebet und Handauflegung bestimmen.

3. Auf der letzten Stufe bezeichnet *χειροτονεῖν* diese Handauflegung nicht mehr im allgemeinen, sondern das, was letztere im christlichen Leben von jeder anderen Handauflegung charakteristisch unterscheidet: Handauflegen zur Übertragung christlicher Amtsgewalt, kurz es heißt „weihen". Diese Bedeutung, die dann dem Zeitwort allein und dauernd bleibt, wird so natürlich, daß daraus auch für das Hauptwort *χειροτονία* sich die Bedeutung „Weihe" herausbilden kann. Daß bei *χειροτονεῖν* diese allmähliche Umnennung wirklich stattgefunden hat, bedarf kaum eines Nachweises. Es leuchtet augenblicklich ein, wenn man die Anwendung des Wortes zur Zeit Christi mit seinem späteren Gebrauche vergleicht. Da ist der Ausgangspunkt und der Schluß der Entwickelung klar bestimmt; der Anfang ist der Literalsinn

durch Handerheben } abstimmen = wählen
bestimmen = einsetzen;

das Ende: die nachmalige alleinige, bleibende Bedeutung „weihen".

Zwischen diesem Anfange und dem Ende, zwischen wählen / einsetzen } und weihen liegt ein ziemlich langer Weg spontaner Entwickelung durch den Mund des Volkes. Der Abstand in den Bedeutungen ist bei *χειροτονεῖν* zwar weniger groß als bei *εὐχαριστία*, dennoch hat es viel mehr Zeit gebraucht, ehe die Umgangssprache diese kleine Strecke vom Ausgangs- bis zum Endpunkte durchmessen; sie geht eben in Neubildungen nur unter dem Drucke des Bedürfnisses voran; und diese Not drängte hier nicht alle Tage, sondern nur mit längeren Unterbrechungen. Von der Arbeit, die die tägliche Umgangssprache auf diesem zeitlich so lang ausgedehnten Wege leistete, berichtet zufällig und spärlich der eine oder andere Schriftsteller, wenn ihm das Wort *χειροτονεῖν* mit der Bedeutung, die es auf seiner jeweiligen Entwickelungsstufe hatte, als

passender Ausdruck für seinen Gedanken gerade in die Feder kam. Alle diese verstreuten Anhaltspunkte, die zwischen dem festen Anfange und dem sicheren Ende liegen, mögen bald der Bedeutung „weihen", bald dem Literalsinn näher stehen. Soll mehr für das eine und mehr gegen das andere entschieden werden, so gibt dafür nicht mehr das Wort χειροτονεῖν selbst den Ausschlag, sondern es müssen Gründe aus den andern erzählten Umständen hergeholt werden; oft bleibt eine genaue Bestimmung unmöglich, weil eben die Bedeutung damals noch im Flusse begriffen war, und heute nicht mehr die Handhaben zu Gebote stehen, den Sinn in dem und dem Augenblicke scharf zu umgrenzen.

Es ist daher Anachronismus, bei einem Worte, das offenbar eine langsame Veränderung in seiner Bedeutung erfahren hat, auf der ersten Stufe seiner Entwickelung gleich und überall die letzte Bedeutung, zu der es gelangt ist, unterschieben zu wollen, χειροτονεῖν z. B. immer und zu Beginn schon mit „weihen" zu übersetzen. Ebenso ist es ganz unrichtig, nachdem einmal der Umnennungsprozeß angefangen, auf irgend einem Platze zwischen Ausgang und Ende zäh den Literalsinn verfechten zu wollen nur aus dem Grunde, weil dieser einmal der natürlichere, der frühere ist, χειροτονεῖν demnach unbedingt mit „wählen" oder „einsetzen" wiederzugeben. — Dies Beispiel mag für viele Wörter, deren Gebrauch bis 175 auf der beigefügten Tabelle[1]) mit genauer Stellenangabe und der jeweiligen Bedeutung skizziert ist, die nötige Erläuterung geben.

Die Berücksichtigung der sprachgeschichtlichen Entwickelung erweist wieder in anderer Art ihre Nützlichkeit bei Beurteilung von Amts- oder Klassennamen.

Hört man sagen, „der Minister so und so traf diese oder jene Verordnung", so finden wir in solcher Ausdrucksweise nichts Befremdendes. Ein Minister hat einen Amtsbereich,

---

[1]) Anhang No. V, Wortliste.

in dem er Befehle erteilen kann; dennoch steht die hier ausgeübte Tätigkeit — die Erteilung von Befehlen — der wörtlichen Bedeutung des Wortes „Minister" entgegen. Wird dieser Gegensatz in der Sprache gar nicht mehr gefühlt, wird also Minister ohne Scheu mit Tätigkeiten in Einklang gebracht, die dem Literalsinne des Wortes widersprechen, so ist dies das sicherste Zeichen, daß die Umgebung nicht mehr die wirkliche Bedeutung beachtet, kurz, daß „Minister" ein Name ist, den man, ohne auf seinen Sinn zu achten, unmittelbar auf eine Person überträgt. War dem aber immer so? Gewiß nicht. Als das Wort „Minister" aufkam, hatte es zuerst seine natürliche Bedeutung: der Diener eines Höheren; in diesem Sinne wurde es zunächst gebraucht. Dann zeigte sich bald, daß der Diener des Höheren, insofern er letzteren vertrat, oder auch unmittelbar vermöge der Gewalt, die jener ihm zuerkannt, Befehle erteilte; freilich immer als Diener des Höheren, nicht aber als Diener der Untergebenen, denen er übergeordnet war und blieb. Ist nun heute der Literalsinn von Minister gar nicht mehr beachtet, so war im Gegensatze hiezu zur Zeit, wo sich dies Wort zum bleibenden Namen ausbildete, jedermann der Literalsinn gut bekannt und zwar der genaue Literalsinn „Diener eines Höheren", sonst würde sich spontan der Genius der Sprache gegen die Zusammenstellung des Widersinnes „Diener-Befehlshaber" aufgelehnt haben.

Je näher also ein Name seinem Entstehen ist, umsomehr ist seine eigentliche Bedeutung allen lebendig in der Erinnerung. Somit wäre es, um bei dem Beispiele zu bleiben, unrecht, das Wort „Minister" zu Anfang seiner Bildung in dem Literalsinn „Diener eines Höheren" herabzuschwächen, um die Bedeutung „Befehlshaber in irgend einem Amtsbereich" stärker hervorzukehren. Das gegenteilige Verfahren ist beim Entstehen eines Namens das richtige. Es ist vom Literalsinn auszugehen und zu zeigen, wie trotz oder gerade wegen desselben die Bildung des Namens möglich wurde.

Besser als das Wort „Minister“ zeigt das Wort *διάκονος* den Weg dieser Bildung; denn „Minister“ ist schon als Fremdwort ins Deutsche herübergenommen, während *διάκονος* bis zum Jahre 175 in der griechischen Sprache ganz heimisch war.

Διάκονος.) Heißt es da: „Alle sollen die Diakone ehren, wie Jesus Christus“[1]), „Wer ohne den Bischof, das Presbyterium und die Diakone etwas vornimmt, hat kein reines Gewissen“[2]), „Achtet die Diakone, wie das Gebot Gottes“[3]), so übersetzt man unwillkürlich *διάκονος* ins Deutsche mit dem Fremdwort „Diakon“, die wörtliche Übersetzung „Diener“ gäbe einen Widersinn. Dies ist ein sicheres Zeichen, daß auch *διάκονος* in der Sprache, der es selbst angehört, zu einem Namen geworden ist, den man unmittelbar auf bestimmte Personen überträgt. Man denkt bei Nennung dieses Namens gar nicht mehr an seinen ursprünglichen Sinn, sondern ohne Umweg an den Träger desselben, an die Person.

Wie kommen aber die Träger zu diesem Namen? Wenigstens in einer Beziehung muß das Wort sich auch in seiner wörtlichen Bedeutung bei den Personen, die es als Namen führen, verwirklichen; sonst hätte sich der Name gar nicht naturgemäß im Volksmunde bilden können. An allen Stellen, wo Schriftsteller diese Beziehung andeuten, kann man immer durch „Diener“ übersetzen, z. B.: „Ihr handeltet edel, als ihr dem Philo und dem Reus Agathopus, die mir um Gottes willen das Geleite gaben, eine Aufnahme bereitetet wie Dienern (Diakonen) Christi, Gottes.“[4]) „In gleicher Weise[5])

[1]) Ign. Trall. 3, 1: *Ὁμοίως πάντες ἐντρεπέσθωσαν τοὺς διακόνους ὡς Ἰησοῦν Χριστόν.*

[2]) Ib. 7, 2: *Ὁ χωρὶς ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίου καὶ διακόνων πράσσων τι, οὗτος οὐ καθαρός ἐστιν τῇ συνειδήσει.*

[3]) Smyrn. 8, 1: *Τοὺς δὲ διακόνους ἐντρέπεσθε ὡς θεοῦ ἐντολήν.*

[4]) Smyrn. 10, 1: *Φίλωνα καὶ Ῥέον Ἀγαθόπουν, οἳ ἐπηκολούθησάν μοι εἰς λόγον θεοῦ, καλῶς ἐποιήσατε ὑποδεξάμενοι ὡς διακόνους Χριστοῦ θεοῦ.*

[5]) Polyc. ad Philipp. 5, 2: *Ὁμοίως διάκονοι ἄμεμπτοι κατενώπιον αὐτοῦ τῆς δικαιοσύνης ὡς θεοῦ καὶ Χριστοῦ διάκονοι καὶ οὐκ ἀνθρώπων.*

sollen die Diakone (Diener) schuldlos dastehn angesichts seiner Gerechtigkeit, als Diener Gottes und Christi, nicht aber als Diener von Menschen." „Die 35 sind Propheten Gottes und seine Diakone (Diener)."[1])

Die Diakone nehmen also die geehrte Stellung, die ihrem Namen „Diener" zu widersprechen schien, als „Diener Gottes" ein.

Der wörtliche Sinn von *διάκονος* bleibt aber auch noch insofern dauernd gewahrt, als unter der „Gesamtklasse von Dienern Gottes" jene, welche *διάκονοι* heißen, die unterste, die dienende Stellung inne haben. „Mir ward die Ehre zu teil, euch zu sehen in der Person eures Bischofes Damas, eines Mannes, der sich Gottes würdig erweist, in euren ehrbaren Priestern Bassus und Apollonius und in dem, der mit mir Knecht ist, dem Diakon Zotion. Dieser übt Gehorsam gegen seinen Bischof, wie gegen den gütigen Gott, auch dem Presbyterium gegenüber, wie dem Gesetze Jesu Christi; daraufhin beglückwünsche ich ihn."[2])

So heißt *διάκονος* Diener, in der christlichen Literatur Diener Gottes, Diener Christi, „Diener in der Klasse christlicher Amtsträger" und bleibt bei letzterer Bedeutung als technischer Name stehen.

Ἀπόστολος.) Ähnlich wie bei *διάκονος* vollzog sich bei *ἀπόστολος* der Übergang zum feststehenden Namen. Dies Wort leitet sich her von dem Verbum *ἀποστέλλω*: von sich fort stellen; zunächst rein lokal: von dem Orte, wo sich der Sender befindet, an einen andern schicken, wo dieser nicht mehr ist. Sodann drückt es häufiger diese Bewegung aus mit Angabe des

---

[1]) Herm. Sim. 9, 15. 4: *Οἱ δὲ λέ προφῆται τοῦ θεοῦ καὶ διάκονοι αὐτοῦ.* Daß *δίακονος* in der Profanliteratur jener Zeit Diener heißt, braucht nicht erwiesen zu werden.

[2]) Ign. Magn. 2: *Ἐπεὶ οὖν ἠξιώθην ἰδεῖν ὑμᾶς διὰ Δαμᾶ τοῦ ἀξιοθέου ὑμῶν ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτέρων ἀξίων Βάσσου καὶ Ἀπολλωνίου καὶ τοῦ συνδούλου μου διακόνου Ζωτίωνος, οὗ ἐγὼ ὀναίμην, ὅτι ὑποτάσσεται τῷ ἐπισκόπῳ ὡς χάριτι θεοῦ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς νόμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Den Gebrauch von *διάκονος* mit vollständiger Stellenangabe siehe: *Anhang* No. V, Wortliste. *διακονεῖν, διακονία, δίακονος.*

Zweckes: schicken, damit der andere für den Sender etwas tue, aber bloß vorübergehend; ebenso oft ist der Zweck dieser Sendung Hauptsache: die Bewegung und die ausführende Person sind als Mittel nur angedeutet, die Tat selbst fällt dem Sender zu. Joh. 1, 19: Ἀπέστειλαν ... οἱ ἱερεῖς ...: Σὺ τίς εἶ. Die Priester ... ließen fragen, ... „wer bist du"?

In diesen sich nahe aneinander anschließenden Bedeutungen geht eine Person von einer andern fort und handelt für letztere an einem Orte, entfernt von der sendenden Person. In dem Augenblicke, wo der Beauftragte, der Gesandte den Auftrag, die Sendung ausführt, ist er örtlich von dem Auftraggeber oder Sender entfernt; dies liegt in der Präposition ἀπό. Zugleich muß er vorher mit ihm zusammengewesen sein, wie dies das στέλλω klar angibt; man kann nur denjenigen von sich fortstellen, welcher räumlich nahe ist.

Genau in denselben wörtlichen Bedeutungen wird ἀποστέλλω auch von Gott gebraucht, mit dem kleinen Unterschiede, den die Eigenartigkeit des Subjekts selbst mit sich bringt. Der Beauftragte handelt nicht an einem Orte, wo der Auftraggeber sich nicht befindet, sondern wo der Sender nicht selbst sichtbar ist, wo also eine anders geartete Trennung statt hat.

So[1]) sendet Gott mit vorübergehendem Auftrage die Engel zum Gerichte, Gabriel zu Zacharias, zu Maria. Er sendet Moses zu Pharao, Ananias zu Saul; mit lebenslänglichem Auftrage die Propheten im allgemeinen, mit lebenslänglichem, besonderem Auftrag Johannes den Täufer; — Matth. 21, 25: „War seine Taufe vom Himmel oder ist sie eine bloß menschliche Einrichtung," fragt Christus die Pharisäer —. Endlich sendet Gott Christus mit lebenslänglichem, besonderem Auftrage.

Es ist klar, daß bei dieser Sendung von Gott das Örtliche, Räumliche, das sich bei jedem andern Subjekte findet, mehr und mehr zurücktritt. Es kommt ein anderes Element

[1]) Die genauen Angaben aller hier einschlägigen Stellen siehe: Anhang No. V, Wortliste. ἀποστέλλω, ἀπόστολος.

mehr zur Geltung: das Handeln als Vertreter Gottes. Alle Reden, alle Wunder Christi zielen auf das hin, was er vor der Auferweckung des Lazarus sagt: Joh. 11, 42 *Ἵνα πιστεύσωσιν ὅτι σύ με ἀπέστειλας,* „Damit sie glauben, daß du mich gesandt hast.“ Darin liegt nach seinen Worten der Fehler der Juden, daß sie seine Sendung von Gott nicht ernst genug prüfen, daß sie andern dagegen, die im eigenen Namen auftreten, ohne weiteres Gehör schenken: Joh. 5, 30—47.

Das Wort *ἀποστέλλω* gibt also durch seinen Literalsinn an, daß der unsichtbare Auftraggeber an dem Orte, wo er seine sichtbaren Gesandten hat, durch letztere seine Befehle und Wünsche ausführen läßt.

Was von Gott gilt, findet wieder Anwendung auf Christus nach seinem Erdenleben.

Als Paulus in Cäsarea vor König Agrippa seine Verteidigungsrede hielt, führte er die Worte an, die Christus zu ihm gesprochen: *Ἐγὼ ἀποστέλλω σε,* „Ich sende dich“. „Den Auftrag meines Vaters gebe ich euch“, sind nach dem Bericht des Lukas[1]) die letzten Worte, welche Christus zu den Jüngern sprach.

Das Fernsein Gottes von den Menschen auf Erden und dann die sichtbare Vertretung durch einen Gesandten, wie sie das oft gebrauchte *ἀποστέλλω*[2]) nahe legt, muß tatsächlich in der Zeit bis 175 eine verbreitete und naheliegende Idee gewesen sein. Alle Parabeln von dem Reiche

[1]) Luc. 24, 49: *Καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ' ὑμᾶς.*

[2]) Einer alten Tradition zufolge, die vielen als sehr wahrscheinlich gilt, blieben die Zwölf noch 12 Jahre in Judäa. Sonach darf man nicht in das Wort *ἀπόστολος* gleich zu Anfang den Sinn eines Wandermissionars hineintragen. Wenn auch Paulus den ihm von Christus gewordenen Auftrag durch ständige Wanderpredigt auf den größeren Verkehrstraßen und in den Metropolen auszuführen strebte, so findet das seine Erklärung einmal in der im Galaterbrief angegebenen Arbeitsteilung, die er mit Petrus vornahm, sodann auch in einer ganz speziellen Sendung Christi selbst: Act. 22, 21, nicht aber in seinem Namen „Apostel“.

Gottes auf Erden haben diesen Grundgedanken. Dies Reich ist ein Weinberg, der Pächtern überwiesen wurde: der Besitzer bleibt stets unsichtbar in weiter Ferne; aber er fordert sein Anrecht durch Knechte ein, die er sendet, er verlangt schließlich seinen Anteil durch seinen Sohn. — Dies Reich ist ein Gastmahl: der Gastgeber hält sich persönlich fern; es sind Knechte, welche die Einladungen besorgen. Und unter denen, die vergebens im Auftrage des Herren einladen, sind die Propheten (Luk. 11, 47—49), ist Christus selbst (Luk. 13, 33—34) und viele, viele nach ihm (Luk. 12, 4—12).

Sieht diese Zusammenstellung der Bedeutungen von *ἀποστέλλω* wie ein Überblick der jüdischen und christlichen Religionsgeschichte bis 175 aus, so ist dies Resultat keineswegs beabsichtigt. Ergibt es sich aber von selbst durch das bloße Nebeneinanderreihen der Gebrauchsweisen eines Wortes, dann beweist dies, wie tief der Gedanke einer „sichtbaren Vertretung Gottes auf Erden" in der neuen Lehre Wurzel gefaßt hatte.

Zur Bezeichnung solcher, die von Gott gesandt sind, bildeten sich die verschiedensten Namen: *ἄγγελος, προφήτης, διδάσκαλος, κῆρυξ*. Von dem eben besprochenen Zeitworte leiten sich *ἀπεσταλμένος, ἀπόστολος* her. *Ἀπόστολος* behielt bei seiner Aufnahme in den christlichen Wortschatz genau die Bedeutung, die ihm aus seiner natürlichen Ableitung von *ἀποστέλλω* eigen ist; es bezeichnet also die Person, die ein anderer von sich entfernt, die er sendet, damit sie an einem Orte, wo er selbst nicht anwesend sein kann oder will, für ihn handle. In dieser Bedeutung ging es in der Form „apostolus" ohne weitere Schwierigkeit in die lateinische Sprache über; Tertullian[1]) fügt einmal die Erklärung bei, der eigentliche Sinn sei „Gesandter".

Paulus nennt z. B. den Epaphroditus, den man von Philippi

[1]) Tertull. praescr. haer. 20: Apostoli, quos haec appellatio missos interpretatur. Cf. Koffmane, Entstehung und Entwickelung des Kirchenlateins. Breslau 1879.

aus mit milden Gaben an ihn geschickt hatte, in dem Briefe an die Bewohner dieser Stadt „euren Abgesandten“[1]); die Vertreter der einzelnen Gemeinden, welche mit ihm die Kollekte besorgten, nennt er „die Abgesandten der Kirchen“.[2]) Auch sonst war es bei Juden Brauch, die Personen, welche Rundschreiben der Führer überbrachten, ἀπόστολοι[3]) zu heißen. Diese Briefboten waren aber selbst angesehene Männer, welche das Vertrauen des Schreibers und der Adressaten besaßen.

Unter denjenigen, welche einen Gesandten für sich aufstellten, befindet sich auch Gott. Es tritt der kleine Unterschied ein, der bei ἀποστέλλω klargelegt wurde.

Als die Gattin des Jeroboam sich, in eine arme Frau verkleidet, vor dem Propheten Ahias einfand, damit er ihr das Schicksal des kranken Sohnes anzeige, da erwiderte dieser ihr: „Ich bin dir als ein harter Botschafter (Apostel) gesandt. Geh und sage dem Jeroboam: ‚So spricht der Herr, der Gott Israels‘.[4]) Der Prophet ersetzt durch seine Worte den Unsichtbaren; doch die folgende direkte Rede in der ersten Person zeigt an, daß nicht ihm, sondern Gott jedes Wort unmittelbar zugeschrieben wird.

Unter diese sichtbaren Vertreter des Unsichtbaren ist auch Christus zu zählen. „Blicket hin auf Jesus, den Überbringer (den Apostel) unseres Bekenntnisses, und den Hohepriester in demselben; der sich als treu bewährt gegen den, der ihn hiezu bestimmt hat.“[5])

Nach dem Berichte des Lukas gab Christus seinen zwölf Jüngern in aramäischer Volkssprache einen Namen, den der

---

[1]) Phil. 2, 25: Ὑμῶν δὲ ἀπόστολον; cf. Ἐπαφρόδιτος: Anhang No. II, Personenliste.

[2]) 2. Cor. 8, 23: Εἴτε ἀδελφοὶ ἡμῶν ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν; cf. Τίτος Anhang No. II, Personenliste.

[3]) Montfaucon Nov. Coll. II, 425, Text des Eusebius.

[4]) 3. Reg. 14, 6: Καὶ ἐγώ εἰμι ἀπόστολος πρὸς σὲ σκληρός. 7 πορευθεῖσα εἰπὸν τῷ Ἰεροβοάμ: Τάδε λέγει κύριος ὁ θεὸς Ἰσραήλ.

[5]) Hebr. 3, 1: Κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ τὸν ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν, 2 πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν.

Evangelist mit *ἀπόστολος* wiedergibt: „Die Nacht brachte er im Gebete zu. Als der Tag anbrach, rief er die Jünger herbei. Aus ihnen wählte er zwölf aus und gab ihnen den Namen Apostel.“ [1]) Ein Schriftsteller jener Zeit faßt den Apostelnamen Christi und den der Jünger in den einen Gedanken der Sendung zusammen und gibt dies mit folgenden Worten wieder: „Jesus Christus wurde ausgesandt von Gott; also Christus von Gott und die Apostel von Christus. Darum ging die Sendung beider wohlgeordnet aus von Gottes Willen.“ [2]) Dies ist der Gedanke, den das Wort *ἀποστέλλω* und sein abgeleitetes Substantiv *ἀπόστολος* durch den Literalsinn nahelegen.

Als Christus, der Begründer der neuen Lehre, den Schauplatz der öffentlichen Wirksamkeit verlassen hatte, traten seine früheren Schüler und Jünger in den Vordergrund. Um sie sammelten sich mehr und mehr neue Anhänger. Da machte sich nun auch das Bedürfnis fühlbar, die zwölf Gründer als besondere Klasse abzuscheiden und den Unterschied dieser Männer von allen andern durch einen Namen kenntlich zu machen. Die Unterscheidungsmerkmale der Zwölfe von andern gewöhnlichen Christen waren folgende drei: die Sendung von Christus, der unmittelbare Verkehr mit ihm, und endlich die Ausbreitung der Lehre an Orten, wo noch kein anderer tätig war — ein Umstand, der ganz zu Anfang leicht in Erfüllung ging. Das Wort, welches die christliche Volkssprache allein als charakteristischen Namen für sie ausbildete, war „Apostel“. Der Gedanke an den Literalsinn trat zurück, und bei Nennung dieses Namens dachte man nur an die genau bestimmten Träger.

---

[1]) Luc. 6, 12: *Καὶ ἦν διανυκτερείων ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ θεοῦ.* 13 *καὶ ὅτε ἐγένετο ἡμέρα, προσεφώνησε τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, καὶ ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν.*

[2]) 1. Clem. ad Cor. XLII, 1: *Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη.* 2. *Ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπ τοῦ Χριστοῦ· ἐγένοντο οὖν ἀμφότερα εὐτάκτως ἐκ θελήματος θεοῦ.*

Doch die sprachliche Entwickelung ging noch einen Schritt weiter. Nannte man das Wort „Apostel“ im allgemeinen, ohne einen Einzelnen zu bezeichnen, so war sein Inhalt nicht mehr wie früher „Gesandter“; nein, es umfaßte in Zukunft die drei unterscheidenden Vorzüge der Zwölfe als die notwendigen Teile seines Inhaltes. Zwei der verlangten Eigenschaften: der Unterricht durch Christus und das Auftreten als Gründer in Gegenden, wo ein anderer noch nicht gelehrt, liegen dem ursprünglichen Literalsinne ganz fern. Nur die lebendige Umgangssprache konnte unter dem Druck der Notwendigkeit diese Umbildung vornehmen. Man brauchte einen klaren, treffenden Namen, so wurde er denn in kurzer Zeit geschaffen.

Gewiß an den allermeisten Stellen, wo *ἀπόστολος*[1]) von den Zeugen bis 175 schriftlich angeführt wird, ist dieser allem Christenvolke bekannte, geläufige Namen gemeint. Bald spiegelt sich die Eigenschaft stärker wieder, daß seine Träger Vertreter Gottes sind, bald die, daß sie von Christus unmittelbar unterwiesen und beauftragt wurden, bald die, daß sie in Stadt und Land zuerst den Glauben verkündet haben (1. Clem. 42, 1). Alle diese drei Vorzüge zusammen bilden den Vorrang der Zwölfe. Beansprucht einer gleiche Stellung, oder sucht er offene Anerkennung als Apostel[2]) gleich ihnen, so muß er den Nachweis bringen, daß Gott ihm jene drei Vorrechte zuerkannt hat. Diese Eigenschaften sind daher voll und ganz in den Inhalt des Namens „Apostel“ übergegangen.

Hier hat aber die Geschichte und Entwickelung des

---

[1]) Matth. 10, 2; Marc. 6, 30; Luc. 9, 10; 17, 5; 22, 14; 24, 10; Act. 1, 2. 26; 2, 37. 42. 43; 4, 33. 35. 36. 37; 5, 2. 12. 18. 29. 34. 40; 6, 6; Gal. 1, 17. 19; Eph. 2, 20; 3, 5; Jud. 17; 2. Cor. 12, 11; Barn. 5, 9; 1. Clem. 5, 3; 47, 4; 2. Clem. 14, 2; Ign. Eph. 11, 2; Mag. 7, 1; 13, 1; Trall. 2, 2; 3, 1; 7, 1; 12, 2; Rom. 4, 3; Philad. 9, 1; Smyrn. 8, 1; Polyc. ad Phil. 6, 1; 9, 1; Martyr. Polyc. 19, 2; Herm. Vis. 3, 5. 1; Simil. IX, 15. 4; 16. 5; 17. 1; 25. 2.

[2]) Die Stellung, welche Paulus als Apostel einnimmt, wird ausführlich erörtert im 2. Teil, 1. Abschnitt, 4. Kapitel. Anhang No. II, Personenliste. *Παῦλος*.

Wortes wenigstens noch nicht ganz ihr Ende erreicht. Der Literalsinn ist als e i n e Eigenschaft neben zwei andern in seiner Klarheit etwas zurückgetreten. Dafür hat aber das Wort sich einen Ehrenplatz in dem Munde der christlichen Bevölkerung erworben.

Die Weiterentwickelung des großen Namens „Apostel“ geht nicht mehr unter dem Einflusse des Literalsinnes voran, sondern auf Grund des Inhaltes, den er als technischer Name in sich trägt, und an der Hand der Ehrenstellung, die ihm die Achtung des Volkes vor den Trägern desselben angewiesen. Auch ist die Anwendung, die der Name auf der letzten Stufe seiner Entwickelung findet, eine seltene. Und der Grund hiefür wird leicht ersichtlich sein. Alles, was die Weiterentwickelung spontan noch anstrebt, besteht darin, andere Männer scharf von den Zwölfen abzusondern, oder auch anzudeuten, wie der eine oder andere nach ihrem Tode einen ihrer charakteristischen Vorzüge in hervorragendem Grade besessen. Für das erste gebraucht Paulus einmal den Ausdruck *ψευδαπόστολος*[1]) in dem Briefe, der wohl das persönlichste Schreiben des Schriftstellers ausmacht. Der große Ehrenname kehrt sich in den stärksten Ausdruck des Schimpfes: „Solche Männer sind falsche Apostel, Arbeiter, die auf Betrug ausgehen; wie mit einer Maske treten sie als Apostel Christi auf.“ Sie werden in der folgenden Ausführung unmittelbar an die Seite Satans gestellt und heißen seine Helfershelfer.

Der Verfasser der Apokalypse[2]) belobt einen Vorsteher,

---

[1]) 2. Cor. 11, 13: *Οἱ γὰρ τοιοῦτοι ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῖ.* Sonst findet sich noch *ψευδοπροφήτης* Matth. 7, 15; 24, 11; Marc. 24, 24; 13, 22; Luc. 6, 26; Act. 13, 6; 2. Petr. 2, 1; 1. Joh. 4, 1; Apoc. 16, 13; 19, 20; 20, 10; Herm. M. XI, 1, 2, 4, 7; aber nie mehr *ψευδαπόστολος*.

[2]) Apoc. 2, 2: *Οἶδα τὰ ἔργα σου καὶ τὸν κόπον καὶ τὴν ὑπομονήν σου, καὶ ὅτι οὐ δύνῃ βαστάσαι κακούς, καὶ ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους εἶναι καὶ οὐκ εἰσίν, καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς.* „Deine Taten, dein mühevolles Dulden, deine Festigkeit gegen die Bösen kenne ich. Die sich da für Apostel ausgaben, ohne es zu sein, stelltest du auf die Probe, und du fandest heraus, daß es Betrüger waren.“

den er Engel der Kirche in Ephesus nennt, daß er bei Männern (Nikolaiten), die wie die Apostel als Gründer einer neuen Lehre auftreten wollten, deren Apostolat auf die Probe gestellt habe. Sei es nun, daß der Urheber dieser Urkunde ironisch die falschen Lehrer als Apostel hinstellt wegen der Neuheit ihrer Lehrsätze; sei es, daß diese Leute sich selbst den Ehrennamen beilegten, jedenfalls geht daraus indirekt hervor, daß es möglich war, nach dem Tode der Zwölfe jemandem den Namen „Apostel“ zu geben.

Dies ist die Weiterübertragung des Namens im rühmlichen Sinne. Was will sie besagen, wie kam sie zustande?

Die Zwölfe, welche als die Ersten damit begannen, die neue Lehre zu verbreiten, konnten verhältnismäßig leicht als Gründer neuer Christengemeinden auftreten. Je stärker die Ausbreitung zunahm, um so größere Reisen und Opfer waren nötig, um auf neue, von der Lehre ganz unberührte Städte zu stoßen. Um dieses Unternehmungsgeistes und Opfermutes willen wurde eine Zeit lang manchem der Name Apostel beigelegt; so dem Barnabas[1]) an der Seite des Paulus, so all den Männern, die nach der Lehre der zwölf Apostel (Didache) auf Neugründung auszogen. Diese Missionare scheinen zur Zeit, wo diese Schrift entstanden ist, ziemlich zahlreich gewesen zu sein. Dies legen die Vorsichtsmaßregeln nahe, welche die Christen

---

[1]) Act. 14, 4 *Σὺν τοῖς ἀποστόλοις* zu Iconium; 14, 14 *Ἀκούσαντες δὲ οἱ ἀπόστολοι* in Lystra Lykaonien. Auch Clemens Alexandrinus nennt einmal den Barnabas Apostel Strom. II, c. 6 gegen Ende: *Εἰκότως οὖν ὁ Ἀπόστολος Βαρνάβας;* doch weil er ihn als Auktor zitiert und vor allem, weil er auch Clemens so nennt ibidem IV, c. 17 am Anfange: *Ναὶ μὴν ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἀποστολῇ ὁ Ἀπόστολος Κλήμης καὶ αὐτ᾽ς* etc., dürfte er wohl deren Ursprung aus der apostolischen Zeit betonen. Wenn Paulus sagt 1. Thes. 2, 6: *Δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι,* „Wir konnten ein Recht auf Unterhalt beanspruchen als Apostel Christi,“ so schließt er hier zwar seine Begleiter Silas und Timotheus in den Rechtsanspruch mit ein, doch scheint es nicht nötig, den Apostelnamen auf sie zu übertragen, da Paulus sie sonst immer anders nennt; cf. *Σιλᾶς, Τιμόθεος* Anhang No. II, Personenliste.

vor Ausbeutung schützen sollen. Weil es demzufolge häufiger vorkam, daß wandernde Leute unter dem Ehrennamen Apostel Gastfreundschaft und Geld bei den Christen unbefugt beanspruchten, somit auch dem Apostelnamen Unehre antaten, nannte man bald darauf alle, welche opferfreudig Heimat und Güter in edelster Absicht verließen, um die neue Lehre auf fortgesetzten Reisen zu verbreiten, nicht mehr Apostel, sondern Evangelisten.

Didache XI, 3: *Περὶ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου οὕτω ποιήσατε.* 4 *Πᾶς δὲ ἀπόστολος ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς δεχθήτω ὡς κύριος·* 5 *οὐ μενεῖ δὲ εἰ μὴ ἡμέραν μίαν· ἐὰν δὲ ᾖ χρεία, καὶ τὴν ἄλλην· τρεῖς δὲ ἐὰν μείνῃ, ψευδοπροφήτης ἐστίν.* 6 *Ἐξερχόμενος δὲ ὁ ἀπόστολος μηδὲν λαμβανέτω εἰ μὴ ἄρτον, ἕως οὗ αὐλισθῇ· ἐὰν δὲ ἀργύριον αἰτῇ, ψευδοπροφήτης ἐστί.* „Nach der Lehre des Evangeliums sollt ihr es also halten mit den Aposteln und Propheten. 4. Jedem Apostel, der zu euch kommt, soll eine Aufnahme zu teil werden, als sei es der Herr. 5. Er darf aber nur einen eintägigen Aufenthalt nehmen; erheischt es seine Notlage, so mag er noch einen zweiten Tag bleiben; hält er aber drei Tage stand, so ist er ein falscher Prophet. 6. Beim Abschiede darf er nur Lebensmittel mitnehmen bis zu seiner Niederlassung; fragt er um Geld, so ist er ein falscher Prophet."

Offenbar dürfen die hier gemeinten Männer im Gegensatz zu Propheten, Episkopen, Diakonen sich nirgends dauernd niederlassen, wo es schon geordnete Christengemeinden gibt, weil es ihre Aufgabe ist, solche dort zu gründen, wohin noch kein Glaubensbote vorgedrungen; so lange sind sie gezwungen, ihre Wanderschaft nach ein-, zweitägiger Rast fortzusetzen. Man beachte, wie das nach dem Wortlaut nahegelegte *ψευδαπόστολος*, das nur Paulus 2. Cor. 11, 13 gebraucht, durch das weniger starke *ψευδοπροφήτης* vertreten wird, wiewohl in XI und XII „Apostel" und „Propheten" als verschieden gegenüber gestellt sind.

Eus. h. e. III, 37, 2: *Καὶ γὰρ δὴ πλεῖστοι τῶν τότε μαθητῶν σφοδροτέρῳ φιλοσοφίας ἔρωτι πρὸς τοῦ θείου λόγου τὴν ψυχὴν πληττόμενοι τὴν σωτήριον πρότερον ἀπεπλήρουν παρακέλευσιν, ἐνδεέσι νέμοντες τὰς οὐσίας· ἔπειτα δὲ ἀποδημίας στελλόμενοι, ἔργον ἐπετέλουν* ***εὐαγγελιστῶν,*** *τοῖς ἔτι πάμπαν ἀνηκόοις τοῦ τῆς πίστεως λόγου, κηρύττειν τὸν Χριστὸν φιλοτιμούμενοι, καὶ τὴν τῶν θείων εὐαγγελίων παραδιδόναι γραφήν. οὗτοι δὲ θεμελίους τῆς πίστεως ἐπὶ ξένοις τισὶ τόποις αὐτὸ μόνον καταβαλλόμενοι· ποιμένας τε καθιστάντες ἑτέρους, τούτοις τε αὐτοῖς ἐγχειρίζοντες τὴν τῶν ἀρτίως εἰσαχθέντων γεωργίαν, ἑτέρας αὐτοὶ πάλιν χώρας τε καὶ ἔθνη μετῄεσαν, σὺν τῇ ἐκ θεοῦ χάριτι καὶ συνεργίᾳ . . .* 3 *ἀδυνάτου δ' ὄντος ἡμῖν ἅπαντας ἐξ ὀνόματος ἀπαριθμεῖσθαι, ὅσοι ποτὲ κατὰ τὴν πρώτην τῶν*

ἀποστόλων διαδοχὴν ἐν ταῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐκκλησίαις γεγόνασι ποιμένες ἢ καὶ εὐαγγελισταί, τούτων εἰκότως ἐξ ὀνόματος γραφῇ μόνων τὴν μνήμην κατατεθείμεθα, ὧν ἔτι καὶ νῦν εἰς ἡμᾶς δι' ὑπομνημάτων τῆς ἀποστολικῆς διδασκαλίας ἡ παράδοσις φέρεται. „Sehr viele Jünger der damaligen Zeit ließen sich von dem göttlichen Worte entflammen, der wahren Weisheit mit innigerer Liebe sich hinzugeben. So folgten sie zunächst dem evangelischen Rate und verteilten ihre Habe unter die Armen; dann verließen sie auch ihre Heimat und gingen an die Arbeit der Evangelisten, sie wollten die Ehre erlangen, Christus bei Völkern zu verkünden, die von dem Worte des Glaubens noch nichts gehört, und ihnen das Buch der heiligen Evangelien zu überbringen. Hatten sie dann in weitentlegenen Gegenden selbst den Grund gelegt für die Entfaltung des Glaubens dann setzten sie dort andere ein, welche als ständige Hirten die Sorge für das neu eröffnete christliche Arbeitsfeld in die Hand zu nehmen hatten; indes sie, die Gründer, mit Gottes gnädigem Beistand weiter ihre Wanderung fortsetzten in ein anderes Land zu einem neuen Volksstamme . . . Es ist ganz unmöglich, die Namen all derer einzeln aufzuführen, die zur Zeit der ersten Nachfolge der Apostel in den auf dem ganzen Erdkreise verstreuten christlichen Gemeinden (ansässige) Hirten oder auch (wandernde) Evangelisten waren. Nur diejenigen bringen wir daher namentlich in Erinnerung, deren Schriften auf uns gekommen sind mit ihren apostolischen Lehren."

So rückte der Name Apostel wieder ganz aus der Gegenwart in die schon entlegene Zeit Christi zurück, bezeichnete dann aber dort, obgleich selten, auch die 72 Jünger, oder wenigstens den einen und andern unter denselben; so Eus. h. e. I, 13: *Θαδδαῖον τὸν ἀπόστολον ἕνα τῶν ἑβδομήκοντα* neben der andern Lesart *ἕνα τῶν μαθητῶν*. Clemens und Ignatius nennen konsequent nur die Zwölfe Apostel.

Auch die Entwickelung des Wortes *ἀπόστολος* zeigt also wiederum, daß der Ausdruck nicht zu jeder Zeit gleichwertig ist. Und die Art der Umbildung an der Hand des Literalsinnes gemahnt, den später erst prägnant gewordenen Namen nicht ganz zu Anfang seines Entstehens in der eigentlichen, wörtlichen Bedeutung herabzuschwächen. An die wörtliche Bedeutung, „den Stellvertreter dessen, der sendet", mußten Leute, die das Wort zum ersten Male in ihrer Muttersprache hörten, zunächst denken. Erst allmählich ließ sie dann die Gewohnheit diesen Namen wie jeden andern gebrauchen.

Alles nun, was bei diesen einzelnen Beispielen ziemlich eingehend durchgeführt wurde, ist mit den nötigen Änderungen für alle auf der Tabelle[1]) entwickelten Ausdrücke giltig. Dort sind aus den Schriften der Zeit bis 175 die Stellen, an denen dasselbe Wort gebraucht ist, nebeneinander gestellt. Es ist dann aus der ganzen Anzahl die Bedeutung herauszulesen, die der Ausdruck in dem Jahrhunderte wirklich gehabt. So soll das Lexikon frisch nach den Urkunden selbst gemacht, nicht diese nach einem fertigen, fremden erklärt werden. Das Ziel ist, die Zeugnisse so zu lesen, wie die Zeitgenossen sie verstehen mußten, wie infolgedessen der Schreiber mit seinen Mitteilungen vernünftigerweise aufgefaßt sein wollte.

Zweites Kapitel.

Datierung der Quellen.

Ist somit alles geschehen, was sich verständigerweise tun läßt, um einem Irrtume in dem sprachlichen Verständnisse der Quellen vorzubeugen, so kommt die chronologische Ordnung an die Reihe. Die Chronologie ist die Führerin in Behandlung der Zeugnisse. Erst nach der Datierung der Urkunden können die darin berichteten Tatsachen selbst des näheren in Angriff genommen werden. Von ihr hängt zumeist das Urteil über die Echtheit und die Bestimmung des Verfassers ab. Um dieselbe für die kanonischen Schriften nach bloß historischen Gesichtspunkten zu bestimmen, wäre die Gesamtchronologie all dieser Zeugnisse durchzuführen mit Berücksichtigung des Lebens Pauli, seiner etwaigen zweiten Gefangenschaft, und mit Abwägung der eventuellen Abhängigkeit der Quellen voneinander.

Nun ist aber für die kanonischen Schriften ein Entscheid

[1]) Anhang No. V, Wortliste.

nach bloß historischen Gesichtspunkten nicht unbedingt sicher in allen diesen Fragen. Auch würde ein näheres Abwägen bis auf die größere oder geringere Wahrscheinlichkeit weit über die Grenzen hinausführen, die der Arbeit gesteckt sind.

Lediglich aus praktischen Gründen wird somit dieser Teil der Untersuchung kurz abgebrochen. Es soll bei der näheren Behandlung der Urkunden sowohl die katholische, wie die protestantische Datierung gelten, jedes strittige Datum als unbestimmt angesehen werden. Es ist dies gewiß eine große äußere Schwierigkeit für die Beweisführung, sofern aus jeder Quelle nur das Minimum der Beweiskraft herausgezogen werden kann. Um das Verfahren leicht nachprüfen zu können, gibt die Tabelle[1]) die gewöhnlichen beiden Zeitbestimmungen an. Nach ihr fällt also Matthäus in die Zeit 42—140; Markus 40—130; Lukas 60—100; Johannes 90—170; die Apostelgeschichte von 63—150 u. s. f.

Die Datierung der nichtkanonischen Schriften findet nicht soviele Hindernisse.

Die Briefe des Ignatius 110—117 und der des Polykarp 113—155 sind durch die bekannten Daten der Personen und ihres Todes genugsam bestimmt. Der zweite Clemensbrief ist eine Homilie, und trägt nur auf äußere Gründe hin den Namen des römischen Bischofs. Er gehörte zu den erbaulichen Schriften, die wie der erste Brief des Clemens zur Verlesung kamen. Für die Verfassung ist er von ganz geringer Bedeutung.

Einen Hauptanhaltspunkt für die Abfassungszeit der Didache bilden das in derselben geschilderte Andauern der Prophezie und die Verfassungsverhältnisse. Da nun zur Untersuchung der letzteren die Prophezie mit herbeigezogen ist, so hängt diese Datierung von dem Endresultate dieser Arbeit über die Verfassung selbst ab.

---

[1]) Anhang No. III, Datenliste.

Es bleiben demnach noch der erste Clemensbrief und der Pastor des Hermas übrig.

Die Echtheit des Clemensbriefes ist in keiner Weise bestritten, ja außer ihm und dem ersten Korintherbriefe gibt es kaum eine Urkunde, die äußerlich, innerlich und durch Übereinstimmung aller so gut bezeugt und anerkannt wäre. Gleichwohl dürfte es sich empfehlen, Einsicht zu nehmen in die innere Begründung der Zeitbestimmung des Briefes. Während nämlich alle anderen Quellen bis 175 als praktische Gelegenheitsschriften nur ganz zufällig und verhältnismäßig selten die Verfassung streifen, ist eine wirkliche Störung in den Verfassungsverhältnissen zu Korinth der einzige, eigentliche Grund, dem dieses Schreiben sein Entstehen verdankt; es hat also die Wiederherstellung der gestörten Verfassung zum Gegenstande, behandelt daher auch notwendig die Verfassung selbst. Darum ist im Anhange No. IV die Chronologie dieser Urkunde kurz durchgeführt. Als Resultat ergibt sich das Jahr 96. Hieran schließt sich unmittelbar die Datierung des Hermas an, der zufolge das Jahr 140—154 angesetzt wird.

Auch dies Zeugnis wurde wegen seiner nahen Beziehungen zum Clemensbriefe so ausführlich datiert. Dann sind aber auch die einzelnen darin enthaltenen Zeitangaben diejenigen Momente, in denen die Schrift ihr prophetisches Dunkel aufhellt, um an wirkliche geschichtliche Ereignisse anzuknüpfen. Einmal muß der Verfasser aus der übersinnlichen Welt heraustreten, um seiner Offenbarung Verbreitung zu sichern. Hiezu bedarf er der Mitwirkung historisch bekannter, weil hochstehender Personen. Diese geschichtlichen Anknüpfungspunkte sind der sichere Boden, auf dem heute überhaupt ein Verständnis der Urkunde möglich werden kann.

Drittes Kapitel.

Charakteristik der einzelnen Urkunden nach ihrem Gesamtinhalt.

Ein Blick auf die Datenliste zeigt, wie sehr die Meinungen auseinander gehen in der historischen Bestimmung dieser Urkunden; wenn auch in letzter Zeit mannigfache Annäherung zu Wege gebracht wurde. Die konkrete Erfassung von Zeit und Ort ist aber geschichtlich die erste Bedingung, um den Inhalt richtig zu verstehen. Trotz der hier obwaltenden Schwierigkeiten tritt die Arbeit nunmehr an die in den Zeugnissen enthaltenen Tatsachen unmittelbar heran.

Ist nach dem Thema auch nicht die Aufgabe gestellt, das ganze christliche Leben bis 175 n. Chr. zu berichten, so ist es doch nötig, den vollen, ganzen Inhalt einer jeden Urkunde vorzulegen, sein Verständnis dadurch zu klären, daß man ihn mit der geistigen Strömung der Zeit in Verbindung bringt, ihn gegen die gleichzeitigen politischen und sozialen Zustände abwägt und beurteilt. Denn eine jede der vorliegenden Schriften paßt sich, wie in der Sprache, so in allen anderen Gesichtspunkten, den Verhältnissen der Zeit an, gleichviel ob sie dieselben fördern oder bekämpfen will. Eine jede verfolgt einen augenblicklich zu erreichenden, praktischen Zweck. Nur im Zusammenhang mit dem Gesamtinhalte und den ihn umgebenden geschichtlichen Zeitverhältnissen läßt sich dann auch der für die Verfassung wichtige Sonderinhalt so herausheben, daß er eine sichere Grundlage für eine historische Beweisführung bietet.

Auch dieser Teil der Untersuchung sei in knapper Kürze an einigen[1]) ausgewählten Urkunden vorgezeichnet und charakterisiert. Die Wahl fällt selbstverständlich auf Zeugnisse, die für

[1]) Es ist schlechterdings nicht möglich, diesen wichtigen Teil der Arbeit bis ins einzelne hier durchzuführen.

die Verfassung von Bedeutung sind; oder auf solche, bei denen die Unbestimmtheit der Datierung besondere Rücksichtnahme verlangt.

1. Der erste Korintherbrief.

Der erste Korintherbrief mag den Anfang machen. Seit dem Jahre 53 hatte Korinth eine christliche Bevölkerung. Paulus selbst war dort ein und ein halb Jahr zur Ausbreitung der neuen Lehre tätig gewesen[1]) — eine lange Zeit für die damalige rastlose Regsamkeit zur Gründung neuer Niederlassungen. Es hat somit dem Apostel weder an Gelegenheit, noch an Muße gefehlt, diese christliche Gemeinde mit all dem auszurüsten, was die wirksame Fortsetzung eines christlichen Zusammenlebens erforderte. Die Stadt hat er seit Jahren wieder verlassen.

Da kommen in den Jahren 57—60 (cf. Anhang No. III, Datenliste, 1. Cor.) Männer von Korinth, sprechen bei Paulus vor und bitten um seinen Entscheid für eine Reihe von wichtigen Angelegenheiten, die sie ihm vorlegen.

Statt nun bloß mündlich Bescheid zu geben, wie es die Abgesandten der Stadt vielleicht erwarteten, schreibt Paulus einen Brief, den längsten beinahe, den er verfaßt hat.

Dieses Schriftstück liegt vor. Es wird darin Auskunft erteilt über den ehelichen Verkehr, den Genuß von Opferfleisch und über die Geistesgaben.

Sodann hebt der Verfasser entsprechend den Mitteilungen, die er über die Zustände in Korinth erhalten, den Glauben an die Auferstehung besonders hervor, rügt das Benehmen bei den Agapen, verurteilt den Mann, der mit der Stiefmutter lebt, und bespricht in tadelnden Worten die parteiliche Vorliebe der Korinther, sei sie nun ihm selbst oder dem Petrus oder dem Apollos zugewandt.

Dies ist in aller Kürze Veranlassung und Inhalt des ersten Korintherbriefes.

---

[1]) Dabei ist es nicht ausgeschlossen, daß Paulus manche kleinere Reisen während der Zeit unternahm; nur kehrte er immer wieder nach Korinth zurück.

Es kommen also zu Paulus als Vertreter der Kirche von Korinth die Männer Fortunatus, Stephanas und Achaikus. Am Schlusse des Schreibens wird über sie bemerkt, daß sie die Erstlinge von Achaja sind unter denen, die zum Glauben kamen; daß diese Männer sich dem Dienste der Heiligen weihten, und die Korinther ihnen daraufhin untertan sein sollen.

Die Abgesandten nehmen selbst das Schreiben des Apostels als Antwort entgegen und teilen den Inhalt desselben in ihrer Heimatstadt den Christen mit.

2. Der zweite Korintherbrief.

Gibt der erste Brief an die Korinther fest und entschieden praktische Ratschläge und Befehle in ruhigem Tone, so ist der zweite sehr persönlich gehalten. Es ist eine Selbstverteidigung. Die üblichen Grüße fehlen am Schluß. Die Schrift bricht kurz ab, kündigt aber baldige Ankunft des Verfassers an.

Von den drei leicht zu unterscheidenden Teilen der Urkunde ist der erste im Namen des Paulus und des Timotheus verfaßt (c. 1—9). Demzufolge kehrte Titus soeben von Korinth zu Paulus zurück und erstattete Bericht über die Verhältnisse dortselbst. Man ist dem Titus (7, 15) mit Gehorsam entgegen gekommen, hat ihn mit Furcht und Zittern aufgenommen. Trotzdem gibt es auch Männer, die gegen Paulus arbeiten.

Im zweiten Teile (c. 8—9) wird die Kollekte für Jerusalem sehr freundlich geregelt. Im dritten (c. 10—13) wendet sich der Apostel allein, *αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος*, gegen seine Widersacher, nennt sie *ψευδαπόστολοι*, Helfershelfer Satans und deutet allen Christen an, daß jeder, der solchen Leuten sich anschließe, gegen ihn selbst vorgehe. Ein starkes Beweismoment lautet: „Ich komme bald".

Die spätere Geschichte zeigt, daß er den Gegnern durch dieses Schreiben sowie durch seine wirkliche Ankunft allen Einfluß genommen hat.

3. Der Galaterbrief.

Der Galaterbrief (54—62) wendet sich an Christen, die

unter fremdem Einflusse angefangen haben, jüdische Festzeiten und Gebräuche zu beobachten.[1]) Sie gehen nach den Worten des Verfassers aller Vorteile der neuen Lehre verlustig, falls sie nicht sofort den Glauben an die Notwendigkeit solcher Zeremonien aufgeben. Von ihrem Verhalten gegenüber dieser Forderung hängen die ferneren Beziehungen zum Briefschreiber ab.

Aus der Art, wie Paulus den Beweis erbringt, daß die Forderung, die er stellt, nicht nur berechtigt, sondern von der neuen Lehre ganz untrennbar sei, läßt sich das damalige Verhältnis der Apostel untereinander herleiten und der Begriff eines falschen Apostels klarstellen.

Zunächst hat Paulus in Jerusalem das Evangelium, das er predigt, den andern vorgelegt (2, 2). Es fand auch eine Arbeitsteilung statt, wonach Petrus die Hauptsorge für die Judenchristen übernahm, Paulus die Heidenchristen als Wirkungskreis wählte. Jakobus, Petrus, Johannes, die „Säulen", gaben zum Zeichen gemeinsamer[2]) Wirksamkeit dem Paulus die Rechte (2, 9).

Petrus (2, 11) hatte trotz der Teilung auch die Heidenchristen im Auge; in Antiochien traf er mit Paulus zusammen und bequemte sich der dort üblichen hellenistischen Lebensweise an.

Da kamen unerwartet, wie es scheint, Judenchristen aus Jerusalem nach Antiochien. Sie waren gewohnt, daß Jakobus und auch Petrus bei ihnen das jüdische Gesetz beobachteten.

---

[1]) Um die verschiedene persönliche Färbung in den Urkunden handgreiflich zu machen, stelle man den objektiven Bericht eines Erzählers Act. 15 neben die packende, aber subjektive Beweisführung des Apostels Gal. 2, wo bei beiden Schriftstellern über die gleichen Ereignisse gesprochen wird.

[2]) Jakobus, der wegen seines steten Verbleibens in Jerusalem und seiner Gesetzestreue allen falschen Brüdern als das Ideal eines Judenchristen galt, wird in Aufzählung der Säulen zuerst genannt, denn sein Handschlag mußte den jetzt judaisierenden Galatern mehr beweisen, als der irgend eines andern Apostels.

Um sie daher nicht durch die Anpassung an die Heiden zu stoßen, fing Petrus, dem die Hauptsorge für die Judenchristen oblag, seit ihrer Ankunft an, die zeremonielle Trennung von Heidenchristen einzuhalten.

Paulus hingegen dachte an die Heidenchristen, deren Sorge ihm anvertraut worden, und befürchtete bei dem großen Ansehen des andern Apostels, es möchten seine Pflegebefohlenen falsche Schlüsse über die Notwendigkeit des Gesetzes ziehen. Seinem lebhaften Charakter entsprechend kam er in Eile allem späteren Grübeln zuvor, sprach selbst die allerschlimmste Folgerung, die aus dem Verfahren des Kephas gezogen werden konnte, aus und legte sie dem Petrus in Gegenwart aller vor, als sei sie von ihm intendiert (2, 14): „Wenn du, der du ein Jude bist, das Gesetz nicht hältst, wie willst du Heiden zum Gesetze verpflichten?"

Daß Petrus nicht die Absicht hatte, Heidenchristen zum Gesetze zu verpflichten, geht daraus hervor, daß er sich vorher, wiewohl selbst geborener Jude, vollständig deren Lebensweise angepaßt hatte. Das glaubte auch Paulus nicht, aber er stellte ihn durch seine Bemerkung unmittelbar vor die letzte Konsequenz, die andere mit Unrecht aus seinem Benehmen ziehen konnten. Die entstehende Verlegenheit muß groß gewesen sein, denn so wurde den Ankömmlingen offen enthüllt, was die veränderte Lebensweise hatte verbergen sollen.

Diese Erzählung ist nach dem Zwecke zu beurteilen, zu dem sie geschrieben wurde. Der Bericht dieses Zwischenfalles will dartun, daß der angesehene Petrus nicht mit Recht angeführt werden kann für die Notwendigkeit des Gesetzes.

Ob Petrus bei dieser Gelegenheit klug oder unklug handelte, geht aus der Beweisführung des Apostels direkt nicht hervor. Ein Urteil über diese Frage lag zunächst außerhalb des Rahmens, in den der erzählte Zwischenfall als Beweismoment eingefügt wurde. Dann war es auch nicht nötig, dies den jetzt judaisierenden Galatern anzugeben. Denn Kephas und Jakobus waren ihnen von den falschen Brüdern als Apostel hingestellt, denen gegenüber Paulus all sein Ansehen einbüßte. Letzterer brauchte also nicht zu fürchten, die Auktorität der anderen in Frage zu stellen.

Petrus hatte im Gegensatze zu Paulus die Wirksamkeit unter Juden gewählt. Hiedurch waren zunächst die Neubekehrten im öffentlichen Leben als Teil der Juden angesehen und gesetzlich geschützt oder wenigstens zeitweilig den Verfolgungen entzogen. Hiedurch allein blieb auch eine Bekehrung anderer Juden überhaupt möglich. Der Mann, der solch eine schwierige Aufgabe auf sich nahm, mußte sich unbedingt das Vertrauen des Volkes zu wahren suchen, dem er seine Kräfte weihen wollte. Nun war die ganze jüdische Nation in der Zeit von Christus bis zur Zerstörung der Hauptstadt in einem krankhaften Zustande eifersüchtiger Sorge für alle ihre religiösen und politischen Vorrechte. Dies ungesunde Gefühl brach sich in periodischem Wechsel mit Fieberhast Bahn, rang stürmisch nach Anerkennung und Befriedigung. Und während jeder neue Mißerfolg seine Reizbarkeit noch steigerte, verblutete es endlich an der festgefügten Römermacht.

Diesem an religiösem und politischem Stolze krankenden Volke[1]) hatte Petrus nichts anderes zu sagen, als daß alle Schranken, durch die Gott es vordem von den andern Nationen getrennt, gefallen seien; daß die Erfüllung all der Träume, der Hoffnungen, mit denen es die Zukunft des Messias umwoben, darin bestehe, sich der kleinen, noch wenig bekannten Christengemeinschaft anzuschließen, wo Barbar und Jude und Grieche gleiche Rechte und gleiche Verpflichtungen hatten; ja daß, wiewohl das Judentum als wahre Religion von Gott begründet war, dennoch alle Ritual- und Zeremonialvorschriften mit einem Schlag ihren Wert durch die Ankunft Christi eingebüßt; daß jeder gläubige Skythe dem Juden gleichstehe, falls auch letzterer Christum bekännte.

Es begreift sich, wie man in Jerusalem einen fanatischen Haß schürte gegen Paulus, der als Apostel der Heiden verhältnismäßig leicht alle Vorzüge der Juden über den Haufen warf und den Hellenen die frohe Botschaft brachte, sie brauchten nicht durch die schwere Last jüdischer Vorschriften hindurch zur Lehre Christi vorzudringen. Sobald er sich nur in der Hauptstadt sehen ließ, verschworen sich dort 24 Jünglinge, ihn zu morden, aus Eifer für ihr religiöses Gesetz. Und es ist sicher, daß nur die römischen Soldaten ihn dem Tode entreißen konnten.

Paulus selbst hatte noch vor wenigen Jahren diesen fanatischen Jünglingen geglichen. Auch er war solch ein Eiferer für das Gesetz

---

[1]) Die nüchterne Wirklichkeit des Christentums lenkte auch bei den bekehrten Juden immer wieder den Blick auf die Pracht des jüdischen Kultus in der Hauptstadt, und ihre morgenländische Phantasie suchte stets von neuem Nahrung in dem Traumbild einer nationalen Größe. Dies sind die geschichtlichen Verhältnisse, denen der Brief an die Hebräer sein Entstehen verdankt.

gewesen. Die Bekehrung hatte gewiß seinen natürlichen Charakter veredelt, gemildert, aber den Grundzug hatte sie gelassen. Er blieb der Mann, der das, was er für wahr hielt, augenblicklich in Wirklichkeit umgesetzt wissen wollte, bis auf die letzte Konsequenz hin, trotz aller entgegenstehenden Schwierigkeiten.

Er war der einzige, der unter den Jüngern Christi den Schriftgelehrten und Pharisäern mit ebenbürtiger nationaler Bildung gegenüber treten konnte. Er sprach gewandt griechisch und hebräisch; er allein schien der Mann zu sein, der die schwierigere Wirksamkeit unter den Juden in Angriff nehmen könnte. Dies hatte er auch anfangs selbst geglaubt und Versuche gemacht, erst in Damaskus, dann in Jerusalem. Allein sein Charakter paßte nicht für diese Aufgabe, sein festes, sein stürmisches Vorgehen direkt aufs Ziel los schürte überall den verborgenen Haß zu hellen Flammen. Aus Damaskus wurde er in einem Korbe die Stadtmauer herabgelassen und so den Händen der Häscher entzogen; aus Jerusalem wurde er entfernt, weil sein Auftreten die Juden zu empfindlich reizte. Der Kampf gegen das Judentum brauchte Jahrzehnte, um einen Sieg herbeizuführen. Nur die Zeit konnte die christliche Freiheit triumphieren machen. Hätte man so frühe schon Judentum und Christentum sich in einer Schlacht messen lassen, so hätte letzteres alle natürlichen Nachteile auf seiner Seite gehabt. So ist's begreiflich, daß Petrus einem Paulus die Wirksamkeit unter Heiden anwies; daß er selbst anders handelte. Cf. Anhang No. II, Personenliste *Παῦλος*.

Freilich im Lichte der ganzen, späteren geschichtlichen Entwickelung deutet das Vorgehen des einen auf Scharfblick, der die weiteste Ferne umspannt, das vorsichtige Maßhalten des andern auf Befangenheit durch die nächste Gegenwart und ihre Vorurteile. Und doch ist solch eine Anschauung im Widerspruch mit dem wirklichen Entwickelungsgange. Auch Petrus glaubte an den Sieg der christlichen Freiheit. Auf der Versammlung zu Jerusalem stellte er ihr den offiziellen Berechtigungsschein aus, und zu Antiochien betätigte er sie praktisch. Er kämpfte auch für ihren Sieg und behielt gleiche Fühlung mit Heiden und Juden; aber eben darum vermied er auch peinlich jeden offenen Bruch mit jener Religion, mit der auch das Christentum den Ideenschatz teilt; ja, um diesen Sieg nicht zu verzögern, wies er dem weniger gemäßigten Paulus die Heiden als Wirkungskreis an, und auf diesem Felde erwies sich dessen vorwärts stürmende Kraft als unschätzbare Hilfe.[1])

---

[1]) Die Gal. 2, 11 berührte Handlungsweise des Petrus entsprang also nicht einem Mangel an Erfahrung; sie war so klug, wie die des Paulus, und ebenso erlaubt. Paulus hatte freilich auch ein Recht darauf, sich vor den Folgen zu schützen, die seiner Wirksamkeit aus dem Verhalten des angesehenen Kephas erwachsen konnten. Petrus löste

Die Entwöhnung vom Judentum hat Petrus unter den Juden langsam selbst vorgenommen. Daß die Beobachtung des Gesetzes der neuen Lehre nicht mehr wesentlich war, hatte die öffentliche Aufnahme von Heiden klar gezeigt; ob sich aber seine Erfüllung als nützlich oder schädlich erweisen würde für die Ausbreitung oder Reinerhaltung der christlichen Religion, das wurde nach zeitlicher und örtlicher Verschiedenheit sehr verständig im einzelnen beurteilt; sie ist als indifferentes Mittel der Christianisierung ganz untergeordneter Natur.

Bei dieser Praxis kamen freilich einzelne Judenchristen damals zu der festen Überzeugung, ihr ehemaliges Vorrecht vor allen anderen Nationen dauere noch fort; sie allein seien die vollberechtigten Jünger der neuen Lehre. Auf ihren Handelsreisen redeten sie hierüber in der Versammlung der Heidenchristen, machten letzteren begreiflich, wie sie nur ein kleines Stück des Christentums kennen gelernt, das man vorsichtig für die Heiden zugeschnitten, und wiesen ihnen in der Beschneidung und der Gesetzesbeobachtung den Weg zur ungetrübten, lauteren Lehre.

Dies sind, so viel sich ermitteln läßt, die falschen Brüder, die ein einziges Mal „falsche Apostel" heißen.

4. Die Pastoralbriefe.

Diese drei Schriften (64—138) gelten in ihrem Datum und in ihrer Echtheit als strittig. Sie haben ferner im Unterschiede von anderen Briefen ein eigenes Gepräge. Es sind nicht Schreiben eines Apostels an eine ganze Gemeinde; auch nicht persönliche Mitteilungen einer Privatperson an eine andere (wie der Brief an Philemon). Sie stehen in der Mitte zwischen diesen beiden Klassen und enthalten Mitteilungen

---

die entstandene Schwierigkeit dadurch, daß er unter peinlichen Umständen eine ganz berechtigte Tat nach der Seite hin tadeln ließ, wo sie schaden konnte, den Nutzen aber, den sie nach einer entgegengesetzten Seite wirklich stiftete, nicht in verteidigenden Worten hervorhob.

von einem amtlichen Schreiber an einen amtlichen Empfänger, um letzterem Aufträge und Belehrungen zugehen zu lassen über seine Tätigkeit in Leitung und Einrichtung des christlichen Zusammenlebens.

Ihr Inhalt besagt, ganz kurz skizziert, daß die gedeihliche Weiterentwickelung der gegründeten Kirchen Reinerhaltung der Lehre fordert, Zucht im christlichen Sittenleben und die Leitung von Männern, die der Apostel selbst oder dessen Stellvertreter zu Vorstehern eingesetzt.

Auch wenn man annehmen wollte, diese Schriften seien erst um 138 geschrieben worden, so müssen die dargelegten Gedanken ganz den Erfahrungen und Nachrichten entsprochen haben, welche bei den Zeitgenossen über die Wirksamkeit der Apostel vorherrschend waren. Denn von diesem Zeitpunkte ab weist sie die äußere Bezeugung konstant und ohne Widerstreit dem Paulus zu. Waren also die drei Schriften eben erst durch geschickte Nachahmung echter Briefe zusammengestellt, so kamen diese Briefe plötzlich, ohne daß man früher von ähnlichen gehört, den Zeitgenossen zu Gesichte, und dennoch schrieben sie dieselben, ohne Zweifel aufkommen zu lassen, allsogleich dem Paulus zu. Diese ganze Annahme hat nur innere Wahrscheinlichkeit, wenn die in den Zeugnissen angegebenen Tatsachen die damals bekannte Wirksamkeit des Apostels getreu wiedergaben.

5. Die Lehre der zwölf Apostel.

Dieses praktische Handbuch wendet sich an Christengemeinden, die seit geraumer Zeit den christlichen Glauben als hohes Gut besitzen. Dabei enthüllt es gleich zu Anfang jedem einzelnen Mitgliede, wie es auch noch in der neuen Lehre zwei Wege gibt, von denen der eine mit dem Leben, der andere mit dem Tode endet. Die Befolgung des Lebensweges wird durch Aufzählung der Gebote, der Sünden und Pflichten immer von neuem eingeschärft. Endlich wird die Wiederkunft des Herrn als Sanktion und zugleich als zeitlicher Beginn des Lebens bezw. Todes in Aussicht gestellt;

diese Sanktion bildet den Schluß und nimmt zugleich den ersten Grundgedanken wieder auf.

Dieser Ideengang paßt für jeden Ort, für alle Zeit und bildet einen Grund für die Unbestimmbarkeit der Quelle. Zwischen den Geboten, Sünden, Pflichten und der Sanktion verstreut liegen Bemerkungen über das Verhalten der Christen gegenüber anderem, wanderndem Volke, das sich in Arbeitsleute, Propheten und Apostel abscheiden läßt. Aus diesen Angaben geht hervor, daß die Prophetengabe seltener geworden ist, daß mit derselben Betrug geübt wurde, und daß Träger dieser Gabe nicht mehr, wie früher, einfach daheim von ihr Gebrauch machten, sondern oft von Stadt zu Stadt zogen. Ferner ergibt sich daraus die Existenz von Wanderaposteln. Diesen Männern war es verboten, in einer schon gegründeten Kirche ansässig zu werden; sie mußten wandern, bis sie auf Gegenden stießen, wo das Christentum noch keinen Fuß gefaßt, und dort ihre Arbeit beginnen. Auf dieser gewiß oft langen Reise durften sie nicht einmal die Rast über zwei Tage hinaus ausdehnen. Ehe solche Maßnahmen allgemeine Anerkennung finden konnten, mußten mancherlei Ausbeutungen durch Wandervolk verübt worden sein. Die Änderung des Namens „Apostel" in den eines „Evangelisten", die bald erfolgte, wurde früher[1]) erklärt und begründet.

6. Der erste Clemensbrief.

Dieser Brief vervollständigt die Nachrichten über die Entwickelung der Verfassung in Korinth und gewährt Einblick in eine Quelle, welche ihrem Datum nach gerade in die Mitte der gewählten Geschichtsperiode fällt. Das Schreiben hat nachweislich großen Einfluß auf die späteren Zeiten gehabt. Wie vordem sein Datum genau bestimmt wurde, so gilt es jetzt den Inhalt klar zu legen.

Die Urkunde hat die Verteidigung der zur Zeit (96) in Korinth bestehenden Verfassung zum Gegenstande und strebt die Wiedereinsetzung einiger verjagter Presbyter an.

---

[1]) S. 27—28.

Hierüber waren alle einig. Handelte es sich aber darum, eine Einteilung zu geben, so widersprach die Anlage der Schrift allen logischen Gesichtspunkten. Abgesehen von der allgemein anerkannten Dreiteilung (1—37 und 45—65 ermahnende Teile, 37—45 belehrender Teil) kam ein befriedigender Versuch nicht zustande. Man begnügte sich, den Gesamtinhalt kapitelweise mit einer größeren oder geringeren Anzahl von Unterabteilungen aufzuführen. Dazu umfaßt diese Quelle fünfundsechzig Kapitel (ungefähr 40 Druckseiten).

Der tatsächliche Erfolg, den das Schriftstück zur Schlichtung der Streitigkeiten hatte, steht zu dieser befremdenden Anlage im größten Gegensatze. Der Aufruhr legte sich in der Stadt, und noch lange Jahre hernach verlas man diesen Brief öffentlich in der Versammlung der Christen und hielt ihn hoch in Ehren. Hegesipp und Irenäus nahmen auf ihren Reisen ausdrücklich Einsicht von ihm; und der letztere, Bischof von Lyon, nennt ihn eine Fundgrube echter, apostolischer Überlieferung.

Nun hat aber die Unkenntnis der Anlage einer Schrift eine sehr üble Nachwirkung auf die Handhabung des Beweisganges, der sich darin vorfindet. Was sollen beispielsweise zur Schlichtung eines Streites, dessen Beilegung in jedem Augenblicke drängt, die mit patriarchalischer Breite ausgemalten Szenen des Alten Testamentes, was die poetische Beschreibung der Harmonie und Größe im Kosmos, was die schönen, aber weitläufigen Hinweise auf die Auferstehung der Toten?

Der Urheber des Schreibens hat doch mit alledem vernünftigerweise einen Zweck verfolgt. Diesen müßten wir kennen, nicht das, was spätere Zeiten etwa in den Brief hineingetragen haben.

Ein großes Hilfsmittel, den vollen Eindruck einer alten Urkunde an sich zu erfahren, ist die Übersetzung in die Muttersprache. Dabei handelt es sich selbstverständlich nicht darum, ein Verständnis des Inhaltes überhaupt zu ermög-

lichen; nein, dieses Verfahren zielt darauf ab, von den in dem Zeugnisse ausgesprochenen Gedanken, Stimmungen und Empfindungen die antike Färbung und Konstruktion ganz abzustreifen, und unmittelbar nur die Klarheit und Gewalt der Ideen zu erfahren. Denn die eigene Muttersprache ist das einzige Gedankenkleid, das jede Aufmerksamkeit bescheiden von sich ablenkt und meistens ganz ausschließt. Sie gestattet es am leichtesten, alle geistige Energie auf die Gedanken, auf deren Folge und Kraft zu konzentrieren.

Bei der großen Wichtigkeit, welche der Clemensbrief für die Erklärung der Verfassungsverhältnisse hat, wurde dieser Versuch von mir angestellt. Das Resultat war dies:

Alle Beispiele, alle Gründe ordnen sich einer straffen ethischen Einheit unter. Das Ganze ist eine Mahnrede ohne durchsichtige, logische Einteilung, aber so zielstrebig, so harmonisch angelegt in der Anordnung der verschiedensten Affekte, um einen einzigen großen Gesamteindruck hervorzubringen, daß der Schreiber entweder ein veranlagter Redner war ohne große künstlerische Ausbildung; oder daß ihm die Sache, worum es sich handelte, so zu Herzen ging, daß er ohne langes Überlegen mit der ganzen Kraft, Eindringlichkeit und Wärme seiner gesunden Natur hier für Änderung eintrat und so zum Redner wurde; oder endlich, daß beides ihm half: eine wichtige Sache und das Talent, sie erfolgreich zu vertreten.

Es folgt der Inhalt[1]), nach ethischen Gesichtspunkten geordnet, aber in möglichst kurzer Form:

---

[1]) Im Anhange No. I ist eine deutsche Übersetzung des ersten Clemensbriefes beigefügt. Die verschiedenen ethischen Abschnitte sind deutlich bezeichnet.

Diese Übertragung will es möglich machen, durch eigene Erfahrung über die rhetorische Wirkung dieser geschriebenen Rede zu urteilen. Wie sie i. J. 96 den Korinthern in einem Zuge von Anfang bis Schluß verlesen wurde, also ein und eine halbe Stunde die Gemüter bearbeitete, so wird es auch heute nötig sein, sie in Muße ohne Unterbrechung bis zu Ende zu lesen. Denn ohne dies ist ihre rhetorische

I. Ermahnender Teil (1—37). 3—7 Zwietracht macht euch unglücklich; sie machte immer die Menschen unglücklich vom ersten Anfang durch alle Geschlechter bis zu dieser Stunde bei euch.

7 Umkehr kann retten. 9—13 Wer immer in der ganzen Welt zu was immer für einer Zeit sich lostrennte von seiner schlechten Umgebung, fand Rettung; auch ihr könnt sie finden durch Trennung von den Aufrührern 12—16, durch demütige Unterordnung. Dies ist der Geist Christi, der aller Ahnen, dies das Gesetz, das im ganzen Kosmos Ordnung und harmonisches Zusammenwirken erhält 16—20.

20 Da ist eine große, äußere Schwierigkeit. 20—29 Durch diese Trennung stoßen wir bei unsern Mitmenschen an. Fürchtet eher Gott, als eure Mitmenschen: Er allein ist Vergelter alles Guten und Bösen; oft übt er diese Vergeltung schon hier auf Erden, immer aber und für jeden einzelnen bei der Auferstehung und dem letzten Gerichte.

29—33 Ist aber diese Trennung zum Seelenheil nötig? Ist nicht jeder von uns gerechtfertigt durch den Glauben an Christus, wie vordem jeder Israelit durch Zugehörigkeit zum auserwählten Volke? Wohl sind wir gerechtfertigt durch den Glauben, aber 33—36 nach dieser Rechtfertigung machen böse Werke uns zu Feinden Christi. Gegen Christi Feinde führt Gott selbst Krieg, und in diesen Heerdienst wurden wir alle als Soldaten eingereiht.

Belehrender Teil (37—45). Darum gibt es auch bei uns Christen, wie in einem Heere oder wie bei den Gliedern des Leibes, Unter- und Überordnung, verschieden nach den Gaben und Aufgaben der einzelnen. Und um Streit zu verhüten, hat Gott selbst, ähnlich wie im Alten Bunde, für die Über- und Unterordnung positive Einrichtungen getroffen. Handelte bei den Juden jemand gegen Gottes Anordnung, so war er des Todes schuldig; euch droht noch größere Gefahr, die dereinstige Strafe Gottes wegen des Unrechtes, das ihr begangen. Denn ihr handelt ungerecht durch den Aufruhr gegen die Presbyter.

II. Ermahnender Teil (45—62). 45—51. Gewiß macht euch die Zwietracht unglücklich; aber nur die Urheber der Auflehnung sind an dem Unglücke schuld, sie sind die Ungerechten. Darum trennt euch von ihnen. In der Erfüllung dieses Gebotes zeigt sich

---

Einwirkung gar nicht möglich, da ein Affekt den andern voraussetzt und den nächstfolgenden vorbereitet. Darum allein wurde auch der deutsche Text beigefügt.

Der Übersetzung liegt es fern, einzelne Stellen klarlegen zu wollen; dafür ist immer Rekurs auf das Original erfordert.

die wahre Liebe Christi, sie allein ist der Maßstab der Beurteilung beim Gericht und bei der Auferstehung.

51—58. An die Aufrührer. Wollt ihr edel, wollt ihr großmütig sein, so opfert euch für das Volk dadurch, daß ihr die Stadt verlasset. Dies wäre ähnlich dem Vorgehen eines Moses, es wäre der Handlungsweise von heroischen Königen vergleichbar, so taten die Heldinnen Judith und Esther.

58—62. All unser Bitten und Beten geht ja dahin, daß man dem Willen Gottes nachgebe, nicht etwa dem unsrigen. So unterwerfet euch denn den Presbytern ihr alle, die ihr Urheber der Zwietracht geworden; tut ihr es nicht, so lege ich euch das Wort Gottes vor, der da spricht: „Ich rief euch, ihr gehorchtet nicht — so werde ich euch verlachen in eurem Unglück, und werde mich freuen, wenn euer Untergang naht“ (Prov. 1, 28). Gehorchet darum alle unseren Worten, die wir geschrieben im heiligen Geiste.

Es folgt Gebet und praktische Anweisung betreffs der Männer, die den Brief überbringen.

Bei dieser Auffassung der Urkunde helfen alle Stellen des Alten Testamentes zu einem Ziele. Es ist keine Abschweifung bei der Auferstehungslehre zu verzeichnen. Die Harmonie im Kosmos gibt einen angenehmen Ruhepunkt ab, nach dem neue, viel stärkere Motive um so wirksamer auf den Zuhörer eindringen können. Mehrere Verfasser sind ganz ausgeschlossen, und die innere Anlage steht im Einklang mit dem äußeren Erfolge.

Der kurze Überblick des Inhaltes soll noch einmal in anderer Form gegeben werden, so daß die innere Anlage sich leichter übersehen läßt.

Die Stadt Korinth teilt sich in

Presbyter.	Volk.	Aufrührer.

Praktischer Zweck des ersten Clemensbriefes:

Das Volk soll zu den Presbytern zurück durch Trennung von den Aufrührern.	Die Aufrührer sollen die Stadt verlassen oder sich in Demut unterwerfen.

Alle Motive gehen gegen die Hauptschwierigkeit:

a) Beim Volke.

Capitel 20—37. 20ff. Anstoß bei Menschen. Diese Furcht wird bekämpft durch Furcht Gottes auf Erden, durch Hoffnung auf Auferstehung, durch Furcht vor dem letzten Gericht.

29ff. Einwände: die Trennung ist nicht unbedingt nötig; wir sind auserwählt, mehr als das Judenvolk; wir sind schon im Glauben gerecht.

Schon recht; aber Gott verlangt gute Werke, und die Sünde der Auflehnung macht uns Christus zum Feind.

b) Bei den Aufrührern.

Capitel 51—58. Da ihnen der Aufenthalt in Korinth vielleicht schwer wäre bei einer Unterwerfung, wird das Auswandern unter den edelsten, gewinnendsten Beispielen als Heldenmut hingestellt; sie werden freundlicher Aufnahme zum voraus versichert, wohin sie sich auch wenden.

Freilich, sind sie irgendwie an der Auswanderung gehindert, dann bleibt nur demütige Unterordnung mit Übernahme der Bußen übrig.

Für diese letzte Alternative wird das stärkste, das furchtbarste Motiv gebraucht: Prov. 1, 28.

Alle andern Beweggründe und Belehrungen bereiten den Angriff dieser zwei Schwierigkeiten vor. Genau in die Mitte ist die ruhige Belehrung geschoben 37—45; sie läßt den Zuhörer ausruhen von der steten Bearbeitung seines Willens durch den Redner; aber nur, damit er nachher wieder stärker ins Feuer genommen werden könne. Dabei hat der Verfasser noch den andern Vorteil, daß er demselben Zuhörer nach derselben Unterweisung noch einmal genau dieselben Beweggründe vorführen kann, nur mit mehr packender Anwendung auf seinen Zweck:

Die Motive 1—20 gehen denen 45—51 parallel, und 1—20 sind durch 45—51 spezialisiert.

1—20. Euer Unglück stammt aus Haß und Neid: ähnlich früher bei Kain, Esau, Dathan und Abiron, Saul. 3—7.

Wer Noes, oder des Jonas Mahnung folgte, wurde gerettet von böser Umgebung. 9—12. Abraham, Lot, Rahab fanden Gottes Segen durch Trennung von ihrer Mitwelt. 12—16.

Diese Trennung ist demütige Unterordnung; sie ist der Geist Christi, der der Propheten: so des Elias, Elisäus, Ezechiel, Job, Moses, David; sie ist Grundgedanke der Schöpfung. 16—20.

45—51. Immer litten Gerechte Verfolgung, aber die Verfolger waren Gottlose ... 45.

Trennung von den Urhebern des Aufstandes, Anschluß an die Herde Christi; verhärtet nicht das Herz, wie Dathan und Abiron. 46—48.

Dies ist unsere Buße, unsere Liebe zu Christus. Diese Liebe wird für alle Geschlechter von Adam bis auf diese Stunde der Maßstab der Beurteilung sein 49—51. [Steigerung zu 16—20, dort macht demütige Unterordnung den Grundzug des Weltalls aus, hier dagegen Liebe.]

37—45. Belehrung und Rechtsentscheid.

Wir sind Soldaten im Heere Gottes gegen die Feinde Christi. Im Heere ist Über- und Unterordnung.

Wir sind Glieder am Leibe Christi; bei Gliedern ist Über- und Unterordnung.

Gott selbst richtete diese Über- und Unterordnung ein, schon im Alten Bunde, weit mehr im Neuen.

Falls wir sie nicht einhalten, werden wir härter

gestraft, als irgend jemand zuvor.

Die Presbyter sind im Recht, die Aufwiegler im Unrecht.

Es gilt noch, diese Auffassung des Schriftstückes zu klären an den tatsächlichen Verhältnissen, unter denen der Schreiber zur Zeit der Abfassung stand. Bei der Datierung des Briefes wurde festgestellt, daß der Schriftsteller ein alter Mann ist. Er hat den inneren Kampf gegen die Ansprüche der Judenchristen auf Erhaltung des Gesetzes gesehen, er hat auch die ersten äußeren Verfolgungen unter Nero und Domitian miterlebt. So steht ihm eine reiche, reife Erfahrung zu Gebote, und er kennt auch genau die innere Kraft, welche der neuen Lehre innewohnt. Noch während der letzten Verfolgung hat er vernommen, wie einige hochfahrende junge Leute die Kirche von Korinth in so großen, innern Zwiespalt hineingetrieben. Gewiß, die Urheber dieses Unglückes und öffentlichen Ärgernisses waren jung, sie kannten nicht die ganze Tragweite ihres Vergehens, sie hatten auch nicht die klare und tiefe Auffassung der neuen Lehre, wie der Greis in Rom; aber ihr Vorgehen erfordert darum nicht weniger ein entschiedenes Einschreiten. Klemens ist dazu entschlossen; aber es ist unmöglich, Leute zu senden, die Gefahr für das Leben derselben ist zu groß.

Da verbreitet sich plötzlich die Nachricht von dem Tode des Kaisers Domitian (18. Sept. 96). Die ganze damalige Welt, Christen so gut wie Heiden, atmet erleichtert auf.

Dies wird der Augenblick gewesen sein, wo der Schreiber all seine Erfahrung, all seine Liebe in der damals üblichen Predigtweise zusammentrug. Aber warum schreibt er so viel? Das Eingreifen soll einen möglichst sicheren Erfolg haben, mit diesem einen Briefe muß die Angelegenheit zum Abschluß kommen. Alle mächtigen und kräftigen Motive, welche die neue Lehre bietet, hat er vereint; und er stellt sie ihnen, den

jüngeren Korinthern und der ganzen Gemeinde, unter Schilderung der eigenen Erlebnisse, der Ereignisse in der Geschichte, besonders der Beispiele des Alten Bundes geradezu handgreiflich vor Augen.

Hiemit ist der Inhalt der schwierigen und für die Verfassung wichtigen Urkunde erledigt.

Die Briefe des Ignatius und der des Polykarp bieten als Gelegenheitsschriften inhaltlich keine großen Schwierigkeiten. Alle Apostel sind tot, darum sind diese Zeugnisse die ersten Briefe an Gemeinden, welche nicht mehr in direkter Abhängigkeit von ihrem Gründer stehen. Die Einzelgemeinden treten mit selbständig handelnden, ansässigen Vorstehern historisch in klares Licht, indes sich der Überblick über die Gesamtkirche verdunkelt: die Christianisierung hat dort eine abgegrenzte Stufe erreicht.

Viertes Kapitel.

Feststellung des für die Verfassung wichtigen Sonderinhaltes in jeder einzelnen Quelle.

Bislang haben wir in den Quellen die sprachlichen Ausdrücke auf ihren bleibenden oder veränderlichen Wert hin untersucht, die Daten der Zeugnisse festgestellt, die Urkunden selbst nach ihrem Gesamtinhalte charakterisiert; so sind sie für eine historische Beweisführung unmittelbar verwendbar gemacht. Der bunte Wechsel, der sich in dieser Charakteristik aufdrängte, ist das beste Anzeichen, wie sehr jede einzelne Schrift nach Anlage, Zweck und Zeitverhältnissen von allen andern sich abhebt, und wie verschieden eine jede für die Argumentation gehandhabt sein will.

Mit steter Rücksichtnahme auf Gesamtinhalt und Charakter

des Ganzen soll nunmehr aus jedem Zeugnisse der für die Verfassung wichtige Sonderinhalt herausgehoben werden.

1. Der erste Korintherbrief.

Der erste Korintherbrief ist ein Antwortschreiben auf einige Fragen, welche Schwierigkeiten des christlichen Lebens in Korinth behandelten. Wird über etwas, das sich gewöhnlich in der Gemeinde vorfindet, nichts gesagt, nichts geantwortet, so war diesbezüglich keine Frage gestellt — es lag keine Schwierigkeit vor. So war es — „leider" für den in der Untersuchung gesteckten Zweck — mit der Verfassung der Fall; sie ist nicht in den Bereich der Angelegenheiten gezogen, an denen direkt etwas zu ändern wäre.

Allein direkte Mitteilungen sind nicht nötig; auch die ganze Handlungsweise der beteiligten Personen legt Schlüsse nahe, und die daraus gezogene Erkenntnis ist sicherer als jede andere. So zeigen die Fragen der Korinther und die Art, in der der Apostel Antworten erteilt, ein Abhängigkeitsverhältnis der Kirche zu Korinth dem Paulus gegenüber. Diese Untertänigkeit erstreckt sich auf Sitte und Lehre. Ein Mann, mit Namen Sosthenes, weilt als Gehilfe bei Paulus. Er hat schon früher mit ihm in Korinth gearbeitet und ist daraufhin als Mitbriefsteller neben Paulus angeführt.

Auf Seiten der Korinther sind die Vertreter der Gemeinde beim Apostel drei Christen: Stephanas, Fortunatus und Achaikus, dieselben, welche bei ihm mündlich die Anfragen gestellt.

Auch von ihnen sagt Paulus, daß sie mit ihm arbeiten, nur begleiten sie ihn nicht auf allen Wanderungen wie Sosthenes. Nein, es sind Männer von Korinth und dortselbst ansässig, wie es scheint, seit langer Zeit. Das letzte Wort des Briefes vor dem üblichen Gruße gilt ihnen; und wie es ja die frühere Briefpost[1]) mit sich brachte, nicht um ihrer selbst willen; denn sie stehen dem Schreiber Auge in Auge gegenüber.

[1]) Die Briefboten kannten den Inhalt des Schreibens und standen für gewöhnlich dem Schreiber, sowie auch dem Adressaten, nahe. Der

Es ist beigefügt um deretwillen, denen dieser Brief öffentlich verlesen wird, und lautet dahin, daß diese Männer die Erstlinge sind, die der Apostel in Achaja für das Christentum gewonnen, daß sie sich ihm zur Verfügung gestellt haben für die Dienstleistung der Heiligen, daß sie wie Paulus mit Aufwand vieler Mühe arbeiten: solche Leute sollen die Christen anerkennen und ihnen untertan sein.

Soviel über alle, die sich ständig oder bloß für diese Anfrage bei Paulus befinden. Jetzt noch einen Blick in das christliche Leben zu Korinth.

Da gibt es Christen, die sich in den Zusammenkünften unter Einfluß des Geistes rege an erbaulicher Rede zu den Versammelten, an Prophezeiung u. s. f. beteiligen. All das wird gutgeheißen, und nur durch praktische Winke ein Übermaß, zur Wahrung der Ordnung, verhindert.

Den Korinthern sind außer Paulus andere Männer bekannt, die sich um die Verbreitung der Lehre verdient gemacht haben, so Petrus und Apollos. Einige scheinen auch Christus noch gesehen zu haben. Statt nun in parteilicher Vorliebe die Art des Auftretens und die individuellen Vorzüge der Glaubensboten gegeneinander abzuwägen, sollen die Gläubigen auf die eine, gemeinsame Sache schauen, die alle vertreten: die Sache Gottes.

Diese Resultate, aus dem ersten Korintherbriefe kurz zusammengefaßt, ergeben folgende Gesichtspunkte:

Die Vertretung von Gottes Sache auf Erden durch Christus, Petrus, Paulus.

Als Gehilfen hiezu bei Paulus: Apollos — er ist schon vor der Ankunft der drei Korinther zum Apostel zurückgekehrt — und Sosthenes.

Inhalt des Briefes selbst ist zumeist recht ausgedehnt, denn eine kurze Mitteilung ließ sich leicht mündlich überbringen, da für jeden Fall der Privatmann den Boten stellen mußte. Es fehlen auch in den Schreiben vertrauliche Bemerkungen; gerade diese wurden eher mündlich ausgerichtet.

Als Gehilfen in Korinth selbst: die in der Gemeinde ansässigen Stephanas, Fortunatus und Achaikus.

(Das Ganze führe einmal vorläufig den Namen „Apostole".)

Ferner Christen, die in verschiedenster Weise unter Einfluß des Geistes stehen.

(Der Vorgang heiße vorderhand „Charisma".)

Endlich Sünder, Trinker und dann die Mehrzahl einfacher Christenleute.

Die Bezeugung dieser Tatsachen ist ganz unmittelbar, die Urkunde selbst nicht bestritten.

Dies ist im allgemeinen die Verfassung einer von Paulus selbst in eineinhalbjähriger Tätigkeit gegründeten Gemeinde, nachdem sie schon vier bis sieben Jahre ohne Beisein des Apostels das christliche Leben betätigt. Ohne die gleiche Art der Einrichtung in andere Kirchen a priori hineinzutragen, ist doch für die weitere Untersuchung unsere Aufmerksamkeit von vornherein auf dieselbe gerichtet.

2. Der zweite Korintherbrief.

Im zweiten Korintherbriefe treten Leute auf, die einmal ψευδαπόστολοι betitelt sind. Der Schriftsteller sieht sich veranlaßt, Gründe anzuführen, warum er im Gegensatze zu ihnen ein wahrer Apostel ist. Da sind die Charismen, die sich unter seiner Handauflegung über die Korinther verbreitet haben, ein Beweismoment (12, 12).

Ferner tritt die Verwendung eines Wandergehilfen klar hervor. Titus nämlich war wegen entstandener Schwierigkeiten als Vertreter des Paulus nach Korinth geschickt. Er erledigte sich des Auftrages mit vieler Klugheit. Die Kirche dortselbst nahm ihn mit Furcht und Zittern auf und brachte ihm Gehorsam entgegen (7, 15). Zur Zeit, da vorliegender Brief verfaßt wird, weilt er beim Apostel. Es sind gerade seine Mitteilungen, die dem Paulus für Inhalt und Form des Schreibens den Maßstab angeben. Die gute Aufnahme, die sein Stellvertreter in Korinth gefunden hat, ist für den Apostel ein Beweis, daß die große Mehrzahl in

Korinth es nicht mit den falschen Lehrern hält. Der Brief stellt auch die Minderzahl vor eine letzte Entscheidung.

Dies ist der Zustand in Korinth höchstens ein Jahr nach dem ersten Schreiben, also in der Zeit 58—60.

Aus beiden Briefen zusammen ergeben sich für Korinth im Jahre 58—60 folgende Resultate und Benennungen:

Apostel.	I, 1, 1: *Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ θελήματος θεοῦ.* II, 1, 1 ohne *κλητός.*
Wandernde Gehilfen:	I, 1, 1: *Σωσθένης ὁ ἀδελφός.*
Sosthenes. Apollos.	I, 3, 5: *Τί οὖν ἐστιν Ἀπολλώς; τί δέ ἐστιν Παῦλος; διάκονοι δι' ὧν ἐπιστεύσατε, καὶ ἑκάστῳ ὡς ὁ κύριος ἔδωκεν.* 6 *ἐγὼ ἐφύτευσα, Ἀπολλὼς ἐπότισεν, ἀλλὰ ὁ θεὸς ηὔξανεν,* 7 *ὥστε οὔτε ὁ φυτεύων ἐστίν τι οὔτε ὁ ποτίζων, ἀλλ' ὁ αὐξάνων θεός.* 8 *ὁ φυτεύων δὲ καὶ ὁ ποτίζων ἕν εἰσιν, ἕκαστος δὲ τὸν ἴδιον μισθὸν λήμψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον,* 9 *θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί· θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε.* I, 16, 12: *Περὶ δὲ Ἀπολλὼ τοῦ ἀδελφοῦ.*
Titus.	II, 8, 23: *Ὑπὲρ Τίτου, κοινωνός ἐμὸς καὶ εἰς ὑμᾶς συνεργός.* II, 2, 13: *Τίτον τὸν ἀδελφόν μου.* II, 7, 15: *Ἐπὶ Τίτου . . . ἀναμιμνησκομένου τὴν πάντων ὑμῶν ὑπακοήν, ὡς μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἐδέξασθε αὐτόν.*
Timotheus.	I, 4, 16: *Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, μιμηταί μου γίνεσθε.* 17 *διὰ τοῦτο ἔπεμψα ὑμῖν Τιμόθεον, ὅς ἐστιν τέκνον μου ἀγαπητὸν καὶ πιστὸν ἐν κυρίῳ, ὃς ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ.* I, 16, 10: *Ἐὰν δὲ ἔλθῃ Τιμόθεος, βλέπετε ἵνα ἀφόβως γένηται πρὸς ὑμᾶς· τὸ γὰρ ἔργον θεοῦ ἐργάζεται ὡς καὶ ἐγώ.* II, 1, 1: *Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός, τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ..*

Ansässige Gehilfen: Stephanas. Fortunatus. Achaikus.	I, 16, 15: *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί· οἴδατε τὴν οἰκίαν Στεφανᾶ, ὅτι ἐστὶν ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας καὶ εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς·* 16 *ἵνα καὶ ὑμεῖς ὑποτάσσησθε τοῖς τοιούτοις καὶ παντὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι·* 17 *χαίρω δὲ ἐπὶ τῇ παρουσίᾳ Στεφανᾶ καὶ Φορτουνάτου καὶ Ἀχαικοῦ, ὅτι τὸ ὑμέτερον ὑστέρημα οὗτοι ἀνεπλήρωσαν·* 18 *ἀνέπαυσαν γὰρ τὸ ἐμὸν πνεῦμα καὶ τὸ ὑμῶν. ἐπιγινώσκετε οὖν τοὺς τοιούτους.*
Geistbegabte. Keine Personennamen.	I, 14, 26: *Ὅταν συνέρχησθε, ἕκαστος [ὑμῶν] ψαλμὸν ἔχει, διδαχὴν ἔχει, ἀποκάλυψιν ἔχει, γλῶσσαν ἔχει, ἑρμηνείαν ἔχει· πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω.* 27 *εἴτε γλώσσῃ τις λαλεῖ, κατὰ δύο ἢ τὸ πλεῖστον τρεῖς, καὶ ἀνὰ μέρος, καὶ εἷς διερμηνευέτω·* 28 *ἐὰν δὲ μὴ ᾖ ἑρμηνευτής, σιγάτω ἐν ἐκκλησίᾳ, ἑαυτῷ δὲ λαλείτω καὶ τῷ θεῷ.* 29 *προφῆται δὲ δύο ἢ τρεῖς λαλείτωσαν, καὶ οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν.* 30 *ἐὰν δὲ ἄλλῳ ἀποκαλυφθῇ καθημένῳ, ὁ πρῶτος σιγάτω.* 31 *δύνασθε γὰρ καθ' ἕνα πάντες προφητεύειν, ἵνα πάντες μανθάνωσιν καὶ πάντες παρακαλῶνται.* 32 *καὶ πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται.*
Falsche Apostel. Keine Personennamen.	II, 11, 13: *Οἱ γὰρ τοιοῦτοι ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ.* 14 *καὶ οὐ θαῦμα· αὐτὸς γὰρ ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός.* 15 *οὐ μέγα οὖν εἰ καὶ οἱ διάκονοι αὐτοῦ μετασχηματίζονται ὡς διάκονοι δικαιοσύνης, ὧν τὸ τέλος ἔσται κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν.*

Was die Benennung angeht, so steht das Wort *ἀπόστολος* nirgendwo allein; es ist durch *Ἰησοῦ Χριστοῦ* oder sonstwie ergänzt; und der Schreiber will geflissentlich den Literalsinn

lebendig erhalten. Sowohl die wandernden als auch die ansässigen Gehilfen sind mit ihren Rufnamen aufgeführt, ihre Tätigkeit wird breit gezeichnet und beschrieben: die dazu verwandten Haupt- und Zeitwörter haben noch nichts von ihrer wörtlichen Bedeutung eingebüßt. Das Haus des Stephanas heißt die *ἀπαρχή*.

Auch die Art, wie sich die Charismen äußern, ist in stets wechselnden Worten dargetan. Es herrscht Überfülle, nur Einschränkung tut not.

3. Die Lehre der zwölf Apostel.

Die eine christliche Gemeinde, für welche diese Schrift verfaßt wurde, oder alle die Kirchen, denen sie zugänglich gemacht werden sollte, standen damals nicht mehr wie Korinth (58—60) in dem übergroßen Reichtum an charismatischer Begabung. Brauchte vordem Paulus gar nichts Neues anzuordnen, sondern nur Selbstbeherrschung und Sorge für die allgemeine Erbauung anzubefehlen, weil Gottes Gaben bei den einzelnen während des Gottesdienstes übersprudelten, so ist hier jeder gewöhnliche Christ bei der Feier der heiligen Eucharistie an ein Danksagungsformular gebunden (IX—XI). Es gibt freilich noch eine Klasse charismatisch Begabter: die Propheten. Sie allein, im Gegensatz zu den gewöhnlichen Christen, dürfen noch nach eigenem Ermessen die Danksagung vornehmen. Die Achtung des Volkes vor diesen Geistbegabten soll dem Verfasser der Schrift zufolge so groß sein, daß es jedem einzelnen einfachhin verwehrt ist, über den Inhalt der Prophezien selbst ein Urteil zu fällen (XI, 7). Die Gabe der Unterscheidung, welche in Korinth ebenso verbreitet war wie die der Weissagung selbst, ist, nach der Andeutung dieser Urkunde wenigstens, vollständig erloschen. Hiedurch wird es auch möglich, daß falsche Propheten aufstehen. Das einzige Erkennungszeichen, um sie von guten zu unterscheiden, ist ihr selbstloses Benehmen. Nicht einmal in jeder Gemeinde gibt es einen Propheten. Daher kommt es, daß diese Männer sich auf Wanderung begeben, um anderswo

ihre Gabe auszuüben, und dann ist die Gefahr des Betruges am größten. Zuweilen läßt sich wohl ein Prophet an einem Orte nieder, wo sonst noch keiner ansässig ist; dann hat er ein Recht auf die Erstlinge von Frucht und Vieh. Dasselbe gilt von einem Lehrer.

So sehr die charismatische Begabung aber sich dem Ende naht, eines ist aus den allerersten Jahrzehnten des Christentums geblieben: der Drang, die neue Lehre bis an die Grenzen der Erde zu tragen. Nur hat die Dauer der Zeit und die gemachte Erfahrung ganz feste Normen für Unterstützung der Wanderapostel geschaffen.

Die Anweisungen der Didache wenden sich vom Anfang bis zum Schluß an den gewöhnlichen Christen und halten ihm ernstlich seine Pflichten vor, wollen ihn aber auch anderseits vor aller Ausbeutung durch fahrendes Volk, worunter auch falsche Propheten fallen, sorgsam schützen (XIV, 1—3). Die Feier der Eucharistie am Tage des Herrn bildet das Zentrum der christlichen Lebensäußerung — es ist die Erfüllung der Worte des Malachias (Malach. 1, 11. 14): „Allerorts und zu allen Zeiten soll mir ein reines Opfer dargebracht werden. Denn ein mächtiger König bin ich, spricht der Herr, und groß ist mein Name unter den Völkern.“ Bevor der Christ dieser Handlung beiwohnt, soll er seine Sünden bekennen und, falls er in Hader lebt, diesen erst beilegen (XVI, 1). Um der Feier der Eucharistie willen soll das christliche Volk auch von seinem Wahlrecht einen verständigen Gebrauch machen und zu Episkopen und Diakonen nur Männer vorschlagen, die des Herrn (in der Eucharistie) würdig sind, d. h. solche, die einen sanftmütigen Charakter haben, die voll Wahrheitsliebe sind und keine Habsucht kennen, die ganz und gar erprobt sind. XV, 1: „Sie sind es ja auch, die den Dienst der Propheten und Lehrer tun. 2. Mißachtet sie darum nicht. Denn sie sind die Geehrten unter euch zugleich mit den Propheten und Lehrern.“

Auf diese Stelle werden wir nach Abschluß aller Urkunden

nochmals zurückkommen (2. Teil, 3. Abschnitt, 3. Kapitel); wie ja überhaupt die sicheren Ergebnisse der Quellen insgesamt die dunkleren Stellen einer einzelnen Urkunde erklären und ergänzen müssen. Wir geben indes schon hier den vollständigen Text, um einen vorläufigen Überblick zu ermöglichen.

XIV, 1: *Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε, προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ. 2 Πᾶς δὲ ἔχων τὴν ἀμφιβολίαν μετὰ τοῦ ἑταίρου αὐτοῦ μὴ συνελθέτω ὑμῖν, ἕως οὗ διαλλαγῶσιν, ἵνα μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία ὑμῶν· 3 αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ῥηθεῖσα ὑπὸ κυρίου· Ἐν παντὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ προσφέρειν μοι θυσίαν καθαράν· ὅτι βασιλεὺς μέγας εἰμί, λέγει κύριος καὶ τὸ ὄνομά μου θαυμαστὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν.* XV, 1 *Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους· ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσιν καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. 2 Μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτούς· αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.* „Am Tage des Herren kommet ihr zusammen, brechet das Brot und saget Dank. Vorher aber bekennet eure Sünden, damit das Opfer rein sei. 2 So jemand mit dem Nächsten in Streit lebt, schließe er sich vor der Versöhnung nicht der Versammlung an, damit nicht die Opferhandlung entweiht werde. 3 Dies ist nämlich die Erfüllung des Wortes, das der Herr gesprochen: ‚Überall und allezeit bringt man mir ein reines Opfer dar, denn groß ist mein Königtum, spricht der Herr, und mein Name wird bewundert unter den Völkern.' XV, 1 Wählet euch darum auch nur solche zu Episkopen und Diakonen aus, die sich des Herren als würdig erweisen in Sanftmut, Freigebigkeit, Wahrheitsliebe, die ganz und gar erprobt sind. Sie versehen ja für euch auch den Dienst der Propheten und Lehrer. 2 Mißachtet sie darum nicht; denn sie sind die Geehrten unter euch (von Gott) zugleich mit den Propheten und Lehrern." Cf. 2. Teil, 3. Abschnitt, 1. Kapitel.

Strittig ist auch die Erklärung der Stelle:

XI, 11: *Πᾶς δὲ προφήτης δεδοκιμασμένος, ἀληθινός, ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας, μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν, ὅσα αὐτὸς ποιεῖ, οὐ κριθήσεται ἐφ' ὑμῶν· μετὰ θεοῦ γὰρ ἔχει τὴν κρίσιν· ὡσαύτως γὰρ ἐποίησαν καὶ οἱ ἀρχαῖοι προφῆται.* „Ruft da ein als wahr erprobter Prophet das Volk zusammen zur Offenbarung eines irdischen Geheimnisses vermittels einer (symbolischen) Handlung, so soll die Handlung selbst nicht von euch beurteilt werden; es sei denn, er lehre auch andere, so zu tun. Denn solche Handlungen nahmen auch die alten Propheten vor."

So ging Isaias bis aufs Hüfttuch entblößt einher wie ein Kriegsgefangener und kündigte durch diese symbolische Handlung das Los der Ägypter an. Is. 20, 2.

Jeremias schlug vor den Augen des Volkes ein Tongefäß in

Scherben und weissagte, so tut Gott dem Volke und der Stadt. Jerem. 19, 2.

Ezechiel trug alle seine Habe bei Tag hinaus und grub nachts ein Loch in die Mauer, die Gefangenschaft des Fürsten zu prophezeien. Ezech. 12, 12.

Solche symbolische Handlungen waren in sich auffällig und würden bei Nachahmung durch das christliche Volk in gewöhnlichen Lebensumständen Heiterkeit erregen; das sollte vermieden werden.

Andere Handlungen waren weder innerlich böse noch auffällig, aber dem jüdischen Volke durch positives Verbot untersagt. Der Prophet durfte sie ausnahmsweise setzen, um etwas Höheres zu versinnbilden: so errichtete Moses eine eherne Schlange, wiewohl sonst die Religion die Aufstellung von Bildnissen strenge verbot. Die Heilung der durch Schlangenbiß Verwundeten durch Aufblick zu diesem äußeren Zeichen deutete eine andere Heilung an, die zu erhoffen stand.

Die eine oder andere Art von Erklärung ist durch den Verfasser der Didache selbst nahe gelegt mit den Worten, XI, 11: „Solche Handlungen setzten auch die alten Propheten." Aus den Zeugnissen bis 175 ist *Ἄγαβος* des näheren bekannt, der durch symbolische Handlung und begleitende Erklärung eine Hungersnot und die Gefangenschaft des Paulus vorhersagte (Act. 11, 27. 28; 21, 10. 11). Um letztere anzudeuten, nahm er seinen Gürtel ab und band sich die Füße. Es liegt hierin eine Nachahmung der Propheten des Alten Testamentes; denn die Gefangennehmung Pauli wurde ja doch noch eigens in Worten ausgedrückt. Es waltet nur der Unterschied ob, daß im neuen Bunde der Prophet, auch wenn er Unglück ankündet, dies nicht als Strafe und Schreckmittel gleichsam durch seine Handlung als schon gegenwärtig vor Augen stellt, nein, er will die Christen darauf vorbereiten und dadurch seine Härte mildern: der Charakter ihres Amtes ist *παρακαλεῖν*, „trösten".

4. Der 1. Clemensbrief.

Als in den Jahren 57—60 drei in Korinth ansässige Männer bei Paulus eintrafen, um ihm alle Schwierigkeiten vertrauensvoll zu enthüllen, die dem guten Fortgang des christlichen Lebens in der Heimat hinderlich waren, fand sich in der ziemlich langen Liste von Übelständen nichts gegen die Verfassungsverhältnisse zu bemerken. Nur das eine wird kurz berührt, daß die Korinther, statt auf die Sache Gottes selbst zu sehen, in eitler, weltlicher Vorliebe für den einen oder andern Vertreter derselben Partei nehmen; daß die einen sich rühmen mit Petrus, weil er bei Heiden und Juden das größte Ansehen genießt, andere mit Paulus, weil er die Gleichberechtigung der Heiden-

christen warm vertritt, wieder andere mit Apollos, der so bewandert ist in den Schriften des Alten Testamentes und so glänzend zu reden versteht. Nach 36 bis 39 Jahren, also 96 n. Chr., sind manche der früheren Mißstände durch Regelung gehoben und schon in Vergessenheit geraten. Allein in diesem Augenblicke sind Umstände eingetreten, die das christliche Leben nicht bloß schwierig, sondern geradezu unmöglich machen: das Volk lebt zum guten Teil in Auflehnung gegen die kirchlichen Vorsteher und hat einige Presbyter aus ihrer Amtsstellung verdrängt.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß in dieser großen inneren Bedrängnis, die sich unangenehmer fühlbar machte als die äußere Verfolgung des Domitian, ein Greis aus Korinth, mit Namen Fortunatus, sich auf den Weg nach Rom machte und dem Clemens die überaus kritische Lage der Dinge auseinander setzte.[1])

Ähnlich war vor 39 Jahren ein noch jugendlicher Fortunatus, der minderjährige Begleiter des Stephanas, bei Paulus vorstellig geworden. Ja, die Vermutung drängt sich auf, daß die Vertreter von Korinth: Fortunatus, der Jüngling im Jahre 57, und Fortunatus, der Greis im Jahre 96, ein und dieselbe Person sind.

---

[1]) 1. Clem. ad Cor. 65: *Τοὺς δὲ ἀπεσταλμένους ἀφ' ἡμῶν Κλαύδιον Ἔφηβον καὶ Οὐαλέριον Βίτωνα σὺν καὶ Φορτουνάτῳ.*

Cf. Lightfoot, Apostolic Fathers Part I., vol. 1, p. 29, 3: „Along with Claudius Ephebus and Valerius Bito a third person, Fortunatus, is mentioned. The form of expression *σὺν καὶ Φορτουνάτῳ,* which dissociates him from the other two, suggests that he was a Corinthian." Vol. 2, p. 187, note 10: „In this case there is no improbability in identifying him with the Fortunatus of 1. Cor. 16, 17; for Fortunatus seems to be mentioned by S. Paul as a younger member of the household of Stephanas, and might well be alive less than forty years after, when Clement wrote."

Man beachte, wie 1. Clem. 63, 3 das hohe Alter aller Abgesandten besonders hervorgehoben wird, so daß Fortunatus ungefähr gleichalterig ist mit Clemens: *Ἐπέμψαμεν δὲ καὶ ἄνδρας πιστοὺς καὶ σώφρονας, ἀπὸ νεότητος ἀναστραφέντας ἕως γήρους ἀμέμπτως ἐν ἡμῖν.*

Hiedurch erklärt sich leichter, warum der Verfasser des Briefes bald entschuldigend, bald vorwurfsvoll den Führern des Aufstandes immer und immer wieder Jugend und Unerfahrenheit und Stolz vorhält.

Doch diese Annahme soll nicht durch ihre bloße Wahrscheinlichkeit andere Resultate, die sich mit Sicherheit ergeben, in dem Grade der Gewißheit herabdrücken.

Während früher Apollos[1]), um seiner Rednergabe willen von den Korinthern bewundert, sich ihnen entzog, zu Paulus zurückkehrte und sich weigerte, vorderhand dortselbst weiter zu wirken, machten diesmal jüngere Leute in scharfem Gegensatze zu dem edlen Benehmen des Apollos (1. Clem. 3, 3) ihre wirklichen natürlichen Vorzüge vollauf geltend, widersetzten sich der Einsprache der alten Vorsteher und rissen einen großen Teil des bei rhetorischer Bearbeitung wankelmütigen Volkes von Korinth mit in den Zwiespalt hinein. Darum betont der Verfasser (1. Clem. 48, 5. 6; 38, 1. 2. 4; 39, 1. 2), alle diese Gaben (χαρίσματα) sollten dem Gemeinwohl dienen, nicht der persönlichen Erhebung über andere.

Zwischen 96, dem Datum dieses Briefes, und 57, dem des ersten[2]) christlichen Schreibens, das nach Korinth geschickt wurde, liegen 39 Jahre, eine Generation. In dieser verhältnismäßig kurzen Zeit ist in der Benennung der ansässigen Vorsteher eine Veränderung vor sich gegangen.

Im Jahre 57 wurden sie alle mit ihren gewöhnlichen Rufnamen aufgeführt als Στεφανᾶς, Φορτουνάτος, Ἀχαικός.

---

[1]) 1. Cor. 16, 12: „Was den Apollos betrifft [so kann ich euch mitteilen], daß ich ihm sehr zugeredet habe, mit den Brüdern (die den Brief überbringen) zu euch zu kommen. Zu der jetzigen Abreise stand aber ganz und gar nicht sein Sinn; doch geht er hinüber, sobald sich ihm freie Zeit bietet.“ Cf. 1. Clem. 47, 4: „Damals erginget ihr euch in parteilicher Vorliebe für Apostel von hohem Rufe, sowie für einen Mann, den diese wohl erprobt (Apollos).“

[2]) Der Brief, den Paulus als schon früher von ihm geschrieben in 1. Cor. erwähnt, bleibt gewöhnlich in der Zählung unberücksichtigt, weil er verloren gegangen ist.

Nur das Haus, in dem sie wohnen, wurde *ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας* genannt.

Im Jahre 96 ist, falls der Greis identisch ist mit dem früheren Jüngling gleichen Namens, nur *Φορτουνάτος* allein mit seinem Rufnamen bezeichnet. Für alle übrigen haben sich schon Bezeichnungen gebildet, welche die kirchlichen Vorsteher als Klasse von allen andern Menschen unterscheiden helfen: sie heißen *ἀπαρχαί*, „Erstlinge"; sie sind nach dem Literalsinn die ersten, welche die neue Lehre annahmen, also unter ihren Mitbürgern, was christliches Alter angeht, „die Ältesten", *οἱ πρεσβύτεροι*.

Der ganze Aufstand wird darum kurzweg als eine Unbotmäßigkeit der (noch) Jugendlichen (im Christentume) gegen die (im Christentume) Alten und Erprobten bezeichnet. Auch die Tätigkeit dieser Veteranen in der neuen Lehre wird nicht mehr bloß umschrieben und auf so verschiedene Weise beschrieben, wie dies im ersten Schreiben so klar zu Tage trat. Für ihre Wirksamkeit hat die Umgangssprache zwei kurze Benennungen gefunden: *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι*. Freilich hat der Verfasser eine Stelle der LXX (Js. 60, 17), in der einer dieser Namen sich findet, so ungeformt, daß sie beide anführt, um den Ausdrücken Weihe und Alter zu geben.[1]) Aber das Volk, das sie in seinen christlichen Wortschatz aufgenommen hatte, ließ sich in der spontanen Sprachbildung nicht von solchen Beweggründen leiten.

---

[1]) Clemens sagt 42, 5: *Οὕτως γάρ που λέγει ἡ γραφή· Καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει.* Die LXX hat aber Js. 60, 17: *Δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν δικαιοσύνῃ.*

Zweiter Teil.

Die historische Beweisführung auf Grund aller Quellenangaben.

Vorbemerkungen.

Die vorhergehende für einige wenige Schriften gebotene Kleinarbeit wurde als Voruntersuchung für den historischen Beweis für jede Urkunde in gleicher Weise vom Verfasser durchgeführt. Für das Endergebnis ist sie von ausschlaggebender Bedeutung. Gleichwohl würde die Ausdehnung und Gleichförmigkeit dieser Einzelarbeiten zu ermüdend wirken, wollte man es wagen, ihre Resultate vollständig für jedes Zeugnis dem Leser vorzulegen. Andererseits will ich auch dem Grundsatze vollständig gerecht werden, daß für das Schlußurteil unbedingte Vollständigkeit in Berücksichtigung der Angaben aller Quellen erforderlich ist. Keines der vorhandenen Zeugnisse, noch eine der darin gemachten Mitteilungen, soll unbeachtet bleiben.

Wir gehen also jetzt zu der Zusammenfassung und Bearbeitung der Äußerungen aller Urkunden insgesamt über. Zu dem Ende werden alle gleichartigen Klassen, so wie sie sich in den einzelnen Schriftstücken unmittelbar oder mittelbar aus der Art des christlichen Zusammenlebens herausfinden lassen, zusammengestellt, die verschiedenen Klassen gegeneinander klar abgeschieden und endlich die Möglichkeit eines Überganges der einen Klasse in die andere geprüft.

Es finden sich in den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit, ganz zu Anfang der Missionsarbeit, Apostel

als die ersten Gründer von Gemeinden, und deren wandernde und ansässige Gehilfen; das Ganze nannten wir Apostole. Inmitten des Volkes gibt es Geistbegabte — sie wurden kurz mit Charisma bezeichnet. Die erste Frage, die da zur Klärung der Verfassungsverhältnisse uns entgegentritt, ist die nach dem Unterschiede von Apostole und Charisma. Gibt es überhaupt ein Unterscheidungsmerkmal, oder gehen beide Klassen willkürlich ineinander über? Die Frage fällt zusammen mit der nach der Existenz eines christlichen Amtes.

Erster Abschnitt.

Existenz eines christlichen Amtes.

Läßt sich die Existenz eines christlichen Amtes historisch sicher erweisen im Unterschiede von der charismatischen Begabung der ersten apostolischen Jahrzehnte?

Erstes Kapitel.

Amt und Geistbegabung sind nicht scharf trennbar auf Grund der ersten Namen für etwaige Amtsträger.

Leider sind die Urkunden, die hier allein Antwort geben können, im Vergleich zu ihrer Zahl und Ausdehnung recht dürftig in den Angaben, welche sie über Apostole und Charisma machen. Sie sind des näheren einzusehen und zu prüfen. Es ist natürlich, mit den sprachlichen Ausdrücken zu beginnen, welche Träger beider Klassen kenntlich machen wollen.

Da gibt es zunächst viele Rufnamen[1]), die bald einen

[1]) Die Namen der eigentlichen Apostel im engeren Sinne sind der Einfachheit wegen beiseite gelassen.

wandernden, bald einen ansässigen Gehilfen bezeichnen, bald auch einen Geistbegabten. Ihre Liste ist:

1. *Ἄγαβος*
2. *Ἀκύλας*
3. *Ἀνανίας*
4. *Ἀπόλλως*
5. *Ἀρίσταρχος*
6. *Ἄρχιππος*
7. *Ἀρτεμᾶς*
8. *Βαρνάβας*
9. *Γάϊος*
10. *Δημᾶς*
11. *Δημήτριος*
12. *Διοτρεφής*
13. *Ἐπαίνετος*
14. *Ἐπαφρᾶς*
15. *Ἐπαφρόδιτος*
16. *Ἔραστος*
17. *Εὔβουλος*
18. *Ζηνᾶς*
19. *Ἰάσων*
20. *Ἰησοῦς Ἰοῦστος*
21. *Ἰούδας Βαρσαβᾶς*
22. *Ἰωάννης Μάρκος*
23. *Κρήσκης*
24. *Κρίσπος*
25. *Λουκᾶς*
26. *Λούκιος*
27. *Ὀνήσιμος*
28. *Ὀνησίφορος*
29. *Σιλᾶς = Σιλουανός*
30. *Σίμων*
31. *Στεφανᾶς*
32. *Στέφανος*
33. *Σώπατρος*
34. *Σωσθένης*
35. *Σωσίπατρος*
36. *Τέρτιος*
37. *Τιμόθεος*
38. *Τίτος*
39. *Τρόφιμος*
40. *Τύχικος*
41. *Φίλιππος*
42. *Φυγέλλος*

Κλήμης
Φορτουνάτος
Ἰγνάτιος
Ὀνήσιμος, Eph. 1, 3
Δαμᾶς, Magnes. 2
Πολύβιος, Trall. 1, 1
Πολυκάρπος

Unter diesen Rufnamen gibt es viele, die einen wandernden, einige, die einen ansässigen Gehilfen der Apostel bezeichnen; manche gehören charismatisch Begabten an; bei dem einen und andern walten Zweifel ob, wohin man ihn zählen soll.

Das Bedürfnis, diese Männer und viele andere, die unbekannt geblieben, von andern zu unterscheiden, machte sich bald fühlbar und bildete spontan in der Umgangssprache Ausdrücke, um ihren Unterschied von andern zu charakterisieren. Die zuerst angewandten Beschreibungen sind verschieden, je nachdem das Verhältnis der Träger zum Apostel oder zu gewöhnlichen Christen ausgedrückt wird. Die Bezeichnungen sind wiederum anders geartet, wenn ihre Tätigkeit beschrieben werden soll.

Ein Verhältnis zum Apo[illegible] gedrückt wie: *συνεργό*[illegible]

τιώτης, Mitstreiter; ἀδελφός, Bruder; ὑπηρέτης, Untergebener; διάκονος, Gehilfe.

Um ihre Beziehungen zu gewöhnlichen Christen hervorzuheben, gibt es Ausdrücke, die ehrend anerkennen, daß sie nach den Aposteln die ersten waren, welche die Lehre annahmen: ἀπαρχαί, Erstlinge; daß sie daher als Christen die Ältesten waren: οἱ πρεσβύτεροι; andere Ausdrücke deuten ihre Rangstellung in der christlichen Zusammenkunft an: προεστῶτες, Vorsteher; προϊστάμενοι, die Vorstehenden; ἡγούμενοι, die Führer; προκαθημένοι, die den Vorsitz führen; πρωτοκαθεδρῖται, die die erste Stelle einnehmen.

Die Tätigkeit wird umschrieben durch Worte wie: ἐπίσκοποι, Aufseher; διάκονοι, die die Arbeit leisten; ποιμένες, die die Hirtensorge ausüben; διδάσκαλοι, die belehren; εὐαγγελισταί, die den Glauben ausbreiten; προφῆται, die als Propheten belehren und ermahnen. Verschiedene Tätigkeitsnamen sind derselben Person beigelegt, je nachdem sie als εὐαγγελίστης, als προφήτης, oder sonstwie handelt. Diese Tätigkeitsbezeichnungen werden meist in der Mehrzahl auf viele, nicht in der Einzahl auf eine bestimmte Person angewandt, was beides gegen das Vorhandensein eines festen Namens um diese erste Zeit, aber für umschreibende Benennungen spricht.

Dieselbe Person hat ferner die verschiedensten Unterscheidungsnamen, je nachdem sie einem Apostel oder andern Christen gegenübergestellt ist.

Hieraus ergibt sich: alle Bezeichnungen sind auf der ersten Stufe ihrer Bildung, sie beschreiben die Personen im Unterschiede von andern, werden im Literalsinne genommen und sind keine Namen, die man unwillkürlich auf andere Personen überträgt, ohne an die eigentliche Bedeutung des Ausdruckes mehr zu denken.

Auf dieser Stufe sprachlicher Entwickelung können alle die Ausdrücke: ἀπόστολοι, Apostel; προφῆται, Propheten; διδάσκαλοι, Lehrer; πρεσβύτεροι, Älteste; ἀπαρχαί, Erstlinge; ἐπίσκοποι, Aufseher; ποιμένες, Hirten; διάκονοι, Gehilfen; προστάτης, Vor-

steher; ἡγούμενοι, Führer; προηγούμενοι, προκαθημένοι, Vorsitzende; πρωτοκαθεδρῖται, die die Ehrenplätze einnehmen; κήρυκες, Boten — dieselben Personen, dieselben Tätigkeiten bezeichnen. Sie stellen sich gleichsam dem versuchenden Tastsinn der Umgangssprache für die so seltsam geartete Lehre mit ihren neuen Vertretern und Tätigkeiten als taugliche Bezeichnungen zur Verfügung. Keiner von den Christen der damaligen Zeit kann voraussehen, daß die eine und andere dieser Bezeichnungen in einem Jahrhundert sich zu einem Namen, zu einem technischen Ausdrucke umbilden wird. Der hinreichende Grund für diese sprachliche Entwickelung liegt nur in der allmählichen, umgestaltenden Spracharbeit vieler und in der sie begleitenden Sprachgewohnheit. Freilich, so gefällig alle diese Ausdrücke sich zur Verfügung stellen, so indifferent sie sind, ob sie für einen höheren oder niederen Amtsträger verwandt werden[1]), so geduldig sie zuwarten, ob sie sich zu einem Namen entwickeln oder aber beiseite geschoben werden; eines verlangen sie als lebendige Glieder der Umgangssprache, und diese Forderung machen sie geltend bei jedem Individuum, für jeden Fall, wo sie seinen Ideen dienstbar werden sollen: der natürliche Sinn, den sie gerade jetzt für jedermann haben, muß beachtet werden! Er kündigt sich unwillkürlich in dem Sprachgefühl der großen Masse wie des einzelnen an. In diesem einen Punkte dulden sie keinen Zwang, keine Vergewaltigung. Sie sind dann aber wieder gerne bereit, an der Hand ihrer natürlichen Bedeutung alle möglichen Entwickelungen und Umnennungen durchzumachen, falls sich nur naturgemäß die eine Bedeutung in einem spontanen Werdegang an die andere anschließt. Sie sind es auch zufrieden, falls sie auf halbem Wege der Umnennung vom Volksmund liegen gelassen werden, weil ein anderer Name anderswo schon mehr Anerkennung gefunden, von der Nachwelt mißachtet zu werden, indes der glücklichere Rivale mit aller Aufmerksamkeit studiert und gemustert wird.

---

[1]) Daß später διάκονος niedere Amtsträger bezeichnet, liegt freilich im Literalsinne begründet.

Ein genaues Bild dieser Namenentwickelung zu entwerfen, ist schlechterdings unmöglich; dazu setzt sich das Gesamtbild schon aus zu vielen lokal und zeitlich verschiedenen Einzelbildern zusammen. Die folgende Übersicht soll ein Versuch sein, von dieser Entwickelung eine annähernd richtige Vorstellung zu geben:

Der Literalsinn bezeichnet eine Rangstellung für gewöhnlich in einem kleineren Umkreise und damit Ansässigkeit:	Der Literalsinn bezeichnet eine Tätigkeit, die sich für gewöhnlich auf einen kleinen Umkreis erstreckt, u. damit Ansässigkeit:	Der Literalsinn bezeichnet eine Tätigkeit, die sowohl auf Wanderung, wie bei Ansässigkeit ausgeübt werden kann, weil das Objekt, an dem die Handlung vollzogen wird, oder zu dessen Nutzen sie gesetzt wird, ständig ändert:
πρεσβύτεροι, die Ältesten; *προκαθημένοι*, die Vorsitzenden; *προηγούμενοι*, die Leiter; *ἡγούμενοι*, die Führer; *πρωτοκαθεδρῖται*, die die Ehrenplätze einnehmen; *προιστάμενοι*, die an der Spitze stehen; *προεστῶτες*, Vorsteher; *προκαθημένοι*, Vorsitzende; *ἀπαρχαί* Erstlinge.	*ποιμένες*, Hirten; *ἐπίσκοποι*, Aufseher; *διάκονοι*, Gehilfen.	*προφῆται*, die belehren und trösten; *κήρυκες*, Boten des Glaubens; *διδάσκαλοι*, Lehrer; *εὐαγγελισταί*, Verkünder des Evangeliums.

Aus diesen Aufstellungen ergibt sich dann von selbst die folgende:

Indifferent für Wanderung und Ansässigkeit	Ansässig
προφῆται, die belehren u. ermahnen; *κήρυκες*, Glaubensboten; *διδάσκαλοι*, Lehrer.	*ποιμένες* = *ἐπίσκοποι* = *πρεσβύτεροι* Hirten Aufseher Älteste = *προκαθημένοι* = *πρωτοκαθεδρῖται* Vorsitzende = *ἡγούμενοι* = *προηγούμενοι* = Führer Leiter = *προιστάμενοι* = *προεστῶτες* an d. Spitze stehend Vorsteher = *διδάσκαλοι*, Lehrer; *διάκονοι*, Gehilfen.

Aus diesen Ausdrücken heben sich bald folgende durch stärkeren Gebrauch ab:

Wandernd oder ansässig		Ansässig			
προφῆται,	διδάσκαλοι,	ποιμένες =	πρεσβύτεροι =	ἐπίσκοποι,	διάκονοι,
prophetische Ermahner;	Lehrer.	Hirten	Älteste	Aufseher;	Gehilfen.

Aus der allmählichen Entwickelung erklärt sich die große Zahl der gebrauchten Ausdrücke, sowie ihre Unbestimmtheit und Veränderlichkeit. Die Umgangssprache arbeitete je nach dem Drucke des täglichen Bedürfnisses bald schneller, bald weniger schnell. Die Notwendigkeit, bestimmte Namen zu bilden, ging der tatsächlichen Namenbildung auch zeitlich lange vorher, d. h. die zu bezeichnenden Männer waren längst da, und ihre Arbeitsleistungen waren schon sichtbar, bevor der Volksmund über sie sprach und nach Worten suchte, um diese Personen und ihre Tätigkeit zu charakterisieren. Genügten für das tägliche Verkehrsleben die gewöhnlichen Rufnamen, so wurden noch keine anderen gebraucht. Ja, waren auch längst für einige Klassen besondere Benennungen aufgekommen, so konnte man für eine andere noch auf der Stufe der Rufnamen stehen; die Werkstätte der Umgangssprache im Volke liefert eben nur auf dringende Bestellung. Sicher hat auch der eine und andere christliche Schriftsteller bis 175 zu dieser Sprachentwickelung beigetragen; aber dann tat er es nach gleichen Gesetzen, wie jeder andere Mann des Volkes, der sich in mündlicher Rede seinen Zeitgenossen verständlich machen will und sich ihrer Denk- und Redeweise anpaßt.

So lange diese Sprachschöpfung im Werden begriffen ist, so lange also die Terminologie noch keinen Abschluß gefunden hat und daher veränderlich ist, bietet sie nirgends einen sicheren Anhaltspunkt, um für einen festgesetzten Zeitpunkt an einem bestimmten Orte einen Schluß aus den Namen auf die Verfassung zu machen. Diese Erkenntnis klingt negativ; sie ist aber ebenso positiv und wichtig, wie jede andere. Denn sie deckt

den eigentlichen, inneren Grund auf, der in den Quellen selbst liegt, warum so zahlreiche Versuche gemacht werden konnten, die Verfassung dieser Urzeit in der allerverschiedensten Weise zu erklären. Ja, noch zahlreiche andere Versuche wären möglich, je nachdem man diesen oder jenen Text, der bislang noch nicht dazu ausersehen wurde, zum Ausgangspunkte wählte. Solche Zusammenstellungen von Texten können aber, auf die Terminologie allein gestützt, nie zu einem sicheren Resultate führen. Ist die durch die besonderen Umstände bedingte Entwickelung in der Ausdrucksweise, und darum die allmähliche Änderung klar erfaßt und festgestellt, so darf das Schwanken in den Namen niemanden befremden, eine einheitliche Redeweise ist nicht zu erwarten: es wäre ein Rätsel, eine Schwierigkeit, falls es sich anders verhielte.

Zweites Kapitel.

Die Bedeutung des Wortes χάρισμα bis 175 n. Chr. bietet keinen Anhaltspunkt, Amt und Geistbegabung klar voneinander zu scheiden.

Die sprachgeschichtliche Entwickelung der ersten christlichen Ausdrucksweisen gibt sonach den Grund an, warum heute dem Verständnisse Hindernisse entgegenstehen, welche die Zeitgenossen früher durch andere Hilfsmittel leicht beseitigten, die uns jetzt nicht mehr zu Gebote stehen. Allein mit diesem Resultate ist der gesuchte Ausgangspunkt, um Amt und Charisma klar zu trennen, nicht gefunden, und auf diesem Wege auch nicht anzutreffen.

So soll der Versuch, einen klaren Unterschied zwischen Apostole und Charisma festzustellen, auf einem anderen Wege unternommen werden. Statt von den Namen der Amtsträger

im weiteren Sinne auszugehen, wollen wir einmal mit der Geistbegabung beginnen, um zu sehen, ob auf diese Weise die frühere Schwierigkeit umgangen und eine befriedigende Antwort auf die gestellte Frage gegeben werden könne. Freilich ist auch hier mit der Erklärung des Wortes χάρισμα (Charisma) der Anfang zu machen. Denn ohne den Sinn des Ausdruckes klargestellt zu haben, läßt sich auch über die Geistbegabung selbst nichts Sicheres ermitteln. Aber wie εὐχαριστία (Eucharistie) in seiner christlichen Umnennung sehr schnell am Endziele war, so kann es ja auch mit χάρισμα der Fall gewesen sein, und mit einem Worte, das seine Entwickelung vollendet hat, läßt sich wieder wie mit einer konstanten Größe rechnen. Schon um der Klarheit der Begriffe willen muß die Lösung hier versucht werden, damit selbst für einen Fall des Mißlingens wenigstens der innere Grund hievon klar zu Tage trete.

Χάρισμα bezeichnet in den christlichen Schriften bis 175, gemäß seiner Grundbedeutung „Wohltat", alle Güter irgendwelcher Art; nur ist dabei immer die Beziehung ausgedrückt, daß die Güter ein Geschenk sind, und zwar die spezifisch christliche Beziehung, daß sie Geschenke sind, die von Gott kommen. Vorzüglich wird dann das Wort zur Aufzählung der Wohltaten gebraucht, die sich in der neuen Heilsordnung vorfinden, weil sie, im Gegensatze zu allen früher schon gemachten Geschenken der natürlichen Weltordnung, in ganz besonderer Weise die Aufmerksamkeit auf sich lenken.

Hiernach ist die ganze neue Heilsordnung ein Geschenk Gottes, ein Charisma. Auch die Verwirklichung derselben in jedem einzelnen, sowohl hier auf Erden als später im Jenseits, ist eine Gabe Gottes, ein Charisma. Endlich — und dies ist zu beachten — auch die verschiedene Begabung, die jedem zuteil wird, sei dieselbe natürlich oder übernatürlich, damit er als Glied des moralischen Gesamtkörpers für sich und andere die Heilsordnung verwirklichen helfe, ist eine Wohltat Gottes, ein Charisma. Gerade die natürlichen und über-

natürlichen Fähigkeiten der einzelnen Christen als Gaben Gottes, als Charisma aufgefaßt, erstrecken sich, wie der immer wiederkehrende Vergleich von Glied und Körper zur Evidenz beweist, auf alle, welche der neuen Lehre angehören. Diese Art von Wohltat Gottes, von Charisma, umfaßt Ehelosigkeit und Heirat, geduldiges Leiden, sowie die Gabe der Heilung; sie umfaßt endlich ganz besonders alle Betätigungen, die eventuell als amtlich oder als charismatisch in der endgültigen technischen Bedeutung bezeichnet werden können. Und diese Ausdehnung entspricht auch ganz und gar dem Inhalte des Wortes; denn alle diese Arbeitsleistungen sowie die natürliche oder übernatürliche Befähigung dazu sind Wohltaten, die Gott vor allen andern zu dem Zwecke verlieh, die Heilsordnung im ganzen sozialen Körper zu verwirklichen.

So faßt die vollständigste Liste, die überhaupt in den Quellen von amtlicher und charismatischer Stellung gegeben wird, gerade diese Gesamtheit unter dem Grundgedanken von Charisma zu einer Einheit zusammen, und der Vergleich von Glied und Leib schließt das Ganze ab. Es ist die Stelle im Epheserbrief 4, 10—12: „Der zu uns herabstieg, ist derselbe wie der, welcher auffuhr zur Höhe über alle Himmel, damit er alles erfülle. 11. Er setzte auch durch Gnadengeschenk die einen zu Aposteln, andere zu Propheten, zu Evangelisten, zu Hirten und Lehrern ein, 12. um die Heiligen im Werke der Dienstleistung der Vollendung entgegenzuführen, um sie aufzubauen zur Leibesgemeinschaft Christi.“ *Ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.* 11 *Καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους,* 12 *πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ.*

Es ist dies auch die umfassendste Aufzählung von Betätigungen, die für ein Amt in Frage kommen, denn *ποιμένες* umfaßt *πρεσβύτεροι* und *ἐπίσκοποι.*

Die Bedeutung von Charisma kann also vom Beginne der christlichen Zeit bis zum Jahre 175 nicht auf den Sinn beschränkt werden, welcher ihm jetzt beigelegt zu werden pflegt. Heute versteht man unter Charismen außergewöhnliche Gaben, die zum Aufbau der Kirche mitgewirkt, bis 200 nach Christus sich stets gemindert haben und seitdem nie mehr als regelmäßiges Hilfsmittel zur Verbreitung des Christentums aufgetreten sind. Diese Gaben bezeichnete χάρισμα damals auch, aber gerade so allgemein, wie es auch das Amt des Apostels, des Poimen, wie es Geduld, Heirat und Keuschheit umfaßte. Damals war es nicht der technische Name, der es in jetziger Zeit geworden. Die beschränkte Bedeutung des Wortes, wie sie heute zu Recht besteht, wäre für das christliche Volk bis 175 psychologisch kaum zu begreifen. Denn jene Leute wußten ja nicht zum voraus, daß ihnen diese außergewöhnlichen Erscheinungen nur zeitweilig und vorübergehend verliehen seien. Deutet auch Paulus (1. Cor. 13, 8) an, daß die Prophezie nicht ewig dauere, so konnte dieser Ausspruch schwerlich den Sprachgebrauch bestimmen. Suchte doch in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts eine einflußreiche Strömung durch hohe moralische Anforderungen an die Christen den Himmel zu zwingen, diese Gnadengaben, vor allem die Prophezie, auch ferner zu gewähren. Manche wurden durch die Nichterfüllung dieses Wunsches am Glauben irre und verloren auch das notwendige, alltägliche Christentum.

Die Prüfung aller Bedeutungen des griechischen Ausdruckes ergibt daher einen sprachlich und sachlich richtigen Begriff von Charisma im Sinne der damaligen Zeit. Es folgt unmittelbar, daß jede Ausstattung, die irgendwo und irgendwie eine Amtstätigkeit möglich macht, mit letzterer selbst unter den Begriff fällt; oder um dasselbe negativ wiederzugeben: man kann nie von vorne herein sagen, daß da, wo charismatische Dienstleistungen — (im heutigen Sinne) — genannt sind, nie amtliche verstanden werden dürfen; daß ferner da, wo von amtlicher Gewalt ausschließlich die Rede ist,

jedesmal charismatische Begabung — (im heutigen Sinne) — auszuschließen sei.

Kurz, das Charisma — (im Sinne bis 175) — ist ein Gattungsbegriff; das Amt ist eine Art dieser Gattung, und der spezifische Unterschied von einer andern Art, dem χάρισμα im heutigen Sinne, ist noch nicht gefunden.

Gattungsbegriff = Χάρισμα im Sinne bis 175

Amt und χάρισμα als technischer Name im heutigen Sinne

Artbegriffe = Der spezifische Unterschied beider unbekannt.

Dies Resultat schneidet naturgemäß alle weitere Untersuchung auf diesem Wege kurz ab.

Der Grund zu dem negativen Ergebnis ist freilich diesmal ein ganz anderer, als vordem. In dem vorhergehenden Kapitel ließ die Umnennung der Sprachformen, die noch keinen Abschluß gefunden, keinen sicheren Schluß für irgend ein Zeitmoment zu. Jetzt ist der sprachliche Ausdruck, ungefähr wie εὐχαριστία (Eucharistie), recht bald in seiner Bedeutung geklärt und bleibt sich dann konstant. Aber gerade diese wirkliche Bedeutung täuschte alle an sie gestellten Erwartungen. Es galt, Amt und Charisma (im heutigen Sinne) scharf zu trennen, und nun umfaßt der Begriff von χάρισμα (im Sinne bis 175) beides in gleicher Weise. So hat auch der zweite Versuch, die gestellte Frage auf Grund der Quellenangaben zu beantworten, zu keiner Lösung geführt.

Ist aber eine klare Scheidung von Amtstätigkeit und all den anderen Dienstleistungen, die unter die heutige Bedeutung von Charisma fallen, nach den Quellen überhaupt durchführbar? Für eine historische Beweisführung könnte die Unmöglichkeit, einen sicheren Unterschied festzustellen, sehr leicht eintreten. Und nach gründlicher Erwägung der in allen Urkunden gemachten Angaben würde das Endurteil sehr einfach und bescheiden lauten: die eigenartige Bedeutung von Charisma und die noch in vollem Fluß der Entwickelung

begriffene Terminologie machen einen sicheren Erklärungsversuch unmöglich.

Die Geschichtsforschung ist enge an die Quellen gebunden. Diese aber sind nach den vielen Zufällen der sich folgenden Zeiten für manche wichtige Frage oft unzulänglicher, als man gewöhnlich glaubt. Stößt man in historischen Untersuchungen selten auf einen negativen Bescheid, so liegt das weniger an der Vollständigkeit der Zeugnisse für alle möglichen Fragen, die zu beantworten wären; es hat seinen Grund vielmehr darin, daß jeder Forscher frei ist in der Wahl seines Themas, und er infolgedessen dasjenige herausgreift, worüber manche Urkunden ziemlich eingehend berichten. Wählt er aber einen Gegenstand, über den zwar die Nachrichten der Quellen dürftig fließen, der aber dabei von allgemeinem Interesse ist, so hat er auch lohnende geschichtliche Arbeit geleistet, wenn er auf sicherem Wege zu dem Resultate kommt, daß die Forschung die aufgestellte Frage zu beantworten nicht im stande ist, und zwar aus Gründen, welche die Bearbeitung der Quellen selbst als Ergebnis an die Hand gibt.

Drittes Kapitel.

Clemens von Rom, welcher allein die Verfassung nicht bloß vorübergehend streift, sondern eingehend behandelt, gibt ein sicheres Unterscheidungsmerkmal für Amt und Charisma an.

Unter den Schriftstellern der ersten Zeit hat einer sich dieselbe Aufgabe gestellt, die wir zu lösen haben: er sucht theoretisch und praktisch den Zeitgenossen das unterscheidende Merkmal dafür, wo das Amt anfängt und wo bloß charismatische Vorzüge zu Recht bestehen, klar zu machen. Die Terminologie zur Bezeich-

nung der Amtsträger ist bei ihm noch gerade so allgemein, so umschreibend und veränderlich, wie überall bei andern Schriftstellern. Die alles umfassende Bedeutung von Charisma ist ganz klar ausgesprochen. Er ergänzt auch nicht die Allgemeinheit und Unbestimmtheit der Ausdrucksweise, um sich den örtlich weit entfernten Lesern klar verständlich zu machen, durch Andeutungen, deren Inhalt heute nicht mehr enthüllbar wäre. Dabei wurde er mit seiner Beweisführung gut verstanden. Er wies nicht bloß theoretisch die Grenze zwischen Amt und charismatischen Gaben nach, nein, er führte auch praktisch die eine Partei wieder in die Grenzen zurück, die sie unbefugt überschritten, und setzte die andere wieder mit Ehren in all die Stellungen ein, aus denen man sie zu Unrecht verdrängt hatte. Sein Beweismoment sollte auch auf die zahlreichen Gegner wirken, es sollte sie entwaffnen und ihnen eine große Demütigung aufzwingen. Darum mußte es der ganzen christlichen Überzeugung entlehnt sein und konnte schwerlich seinen Ursprung bloß dem Kopfe des Schreibers verdanken.

Der Schriftsteller, der den Beweis führt, schreibt im Jahre 96, gerade in der Mitte der zu behandelnden Zeit. Seiner Stellung nach ist er hoch angesehen unter den Bekennern der neuen Lehre, und an Alter ist er ein Greis. So geben ihm die vielen Lebensjahre die Möglichkeit, und sein Rang die Gelegenheit, auch die ganze, frühere Entwickelung und Ausgestaltung der neuen Lehre zu überschauen. Sein Schreiben, das mit Erinnerungen der Vorzeit gefüllt ist, zeigt, mit welch hohem Interesse er dies in jedem Lebensjahre getan.

Der äußere Erfolg der Urkunde und der glänzende Name des Verfassers hat die Schrift vor allen wirksamen Angriffen auf ihre Echtheit bewahrt. Ihre innere Anlage wurde im ersten Teile dieser Arbeit genau durchforscht und für eine Beweisführung klargelegt.

Eine günstigere, sicherere Stellung zur Beobachtung einer Zeitperiode ist vom geschichtlichen Standpunkte aus kaum

denkbar: Ort und Zeit, Personen und Inhalt des Schreibens, der Aufstand und seine Beilegung, alles ist konkret und genau bestimmt: es handelt sich um Clemens von Rom und seinen Brief an die Korinther.

Bringen wir uns die Auflehnung gegen die Vorsteher und den Rechtsentscheid des Schriftstellers kurz in Erinnerung.

Junge Männer hatten auf Grund wirklicher, äußerer Vorzüge — (Charismen im Sinne bis 175) — die Aufmerksamkeit der leicht erregbaren Bewohner der Hafenstadt auf sich gezogen, ihre Gunst gewonnen und hierauf gestützt einige schon alternde Amtsträger ihrer Stellung entsetzt. Es ist möglich, daß sie sich auch deren Amtsbefugnisse angemaßt hatten.

Hierin taten sie großes Unrecht; ihr Vorgehen ist ganz im Widerspruch mit allen Satzungen der neuen Lehre. Dieses Urteil wird folgendermaßen begründet:

1. Clem. 42, 1: „Die Apostel wurden uns zu Kündern des Evangeliums durch Jesus Christus den Herrn. Jesus Christus wurde gesandt von Gott:

2. Christus also von Gott, die Apostel von Christus.

Also geschah beides in geordneter Folge nach Gottes Willen."

Der Verfasser hebt an mit dem ersten Ausgang der neuen Lehre, mit den ersten Vertretern derselben: d. h. mit Christus, gesandt von Gott, und den Aposteln, gesandt von Christus. Er muß aber mit seiner Beweisführung bis zu den Amtsträgern des Jahres 96 gelangen; das hat er als Ziel im Auge; denn seine Schrift ist ganz einheitlich rhetorisch angelegt. Darum fährt er fort:

42, 3: „Die Apostel nahmen die Aufträge des Herrn entgegen und wurden mit voller Zuversicht erfüllt durch die Auferstehung unsers Herrn Jesus Christus. Sodann im Worte Gottes ganz gefestigt und ausgestattet mit der Fülle des hl. Geistes, zogen sie aus, die frohe Botschaft zu bringen von dem nahenden Reiche Gottes.

4. Sie predigten in Stadt und Land und setzten dort-

selbst regelmäßig die Erstlinge zu Episkopen und Diakonen ein für die, welche gläubig wurden. Vorerst aber prüften sie dieselben im Geiste. 5. Dieser Hergang hat auch nichts Ungewöhnliches. Denn über Episkopen und Diakone ist schon seit langer Zeit zum voraus geschrieben: ‚Episkopen will ich einsetzen in Gerechtigkeit und Diakone in Treue', so heißt es in der Schrift. 43, 1: Und freilich, wie sollte etwas Außerordentliches darin zu suchen sein, wenn Männer, denen von Gott in Christo dies als Amt ausdrücklich aufgetragen worden war, in Wirklichkeit die oben genannten Erstlinge einsetzten."

Hiemit ist der Schriftsteller aber noch nicht bis ins Jahr 96 gekommen; er hat nur eine erste Einsetzung von ansässigen Gehilfen in Stadt und Land nachgewiesen durch die Apostel im Auftrage Gottes in Christo. Sein erster Beweissatz (42, 1. 2) erweitert sich demnach also:

„Christus von Gott, die Apostel von Christus, die ansässigen Gehilfen von den Aposteln.

Also geschah es in geordneter Folge nach Gottes Willen."

Hieran schließt sich sehr passend für eine Zeit, wo die Ansprüche der Judenchristen noch nicht ganz überwältigt waren, die Erzählung an, wie auch Moses einmal einen Aufruhr beilegte, den die Stämme zur Erlangung der Priesterwürde entfachten. Wiewohl Moses genau vorher wußte, welchem Stamme wirkliche Rechtsansprüche zukamen, sprach er diesem nicht einfach die strittige Würde zu, sondern um auch allem ferneren Zwiste zuvorzukommen, entschied er durch ein wunderbares äußeres Zeichen. 1. Clem. 43, 1—6.

Durch diese angenehm gegebene Erzählung sind die Zuhörer vorbereitet, um den entscheidenden Schritt von den ersten ansässigen Gehilfen, welche die Apostel eingesetzt, zu denen zu machen, die gerade jetzt 96 in Korinth ihres Amtes walten oder daraus vertrieben sind. Dieser Übergang geschieht mit folgenden Worten:

1. Clem. 44, 1: „Durch unsern Herrn Jesus Christus ge-

langten auch die Apostel zu ebenderselben genauen Erkenntnis, es werde noch einmal Streit entstehen über die Episkope.

2. Also setzten die Apostel die genannten Männer ein mit klarem Einblick in die für sie noch zukünftigen Ereignisse und gerade wegen ihrer Voraussicht. Sodann gaben sie Auftrag, daß, wenn sie entschlafen seien, andere erprobte Männer ihr Amt übernehmen sollten."

Nach der Chronologie der Urkunde (Anh. No. IV) sind Petrus und Paulus entschlafen; auch viele der von ihnen eingesetzten ansässigen Gehilfen sind ihnen ins Grab gefolgt. An ihre Stelle traten andere und übernahmen den Dienst ihres Amtes. Manche aber leben noch aus den Zeiten der Apostel. Der Verfasser ist daher bei dem Jahre des Zwistes (bei 96) angelangt, und hat seiner Beweiskette ein Glied mehr angereiht: „Christus von Gott, die Apostel von Christus, die ersten ansässigen Gehilfen von den Aposteln; die ältesten ansässigen Gehilfen i. J. 96 noch von den Aposteln, andere weniger alte schon von Männern eingesetzt, die deren Amt übernommen, wie sie das ihrige von Christus, wie Christus das seine von Gott erhalten."

Für seinen besonderen Zweck, die Schlichtung des Streites in Korinth, fügt er in passendem Anschluß an das Vorgehen des Moses hinzu, daß die Apostel diese Sendung nicht bloß weiter übertrugen auf Geheiß Gottes ohne Kenntnis dessen, was nach ihrem Tode geschehen werde; nein, sie taten es auch mit klarem Blick in die Zukunft, mit der sicheren Voraussicht, daß Streit um die Episkope entstehen werde. Wie Moses durch ein äußeres wunderbares Zeichen allem ferneren Streite um die Ehre des Priestertums vorbeugte, so benahmen auch die Apostel im Auftrage Christi durch äußerlich erkennbare Weiterübertragung der Sendung allem zukünftigen Zwiste jeden berechtigten Grund.

Die Anwendung dieser Beweisführung auf die Presbyter des Jahres 96 macht nun der Schreiber nicht in einem lehrhaften Tone, etwa: „Hier ist Streit entstanden, also ist er zu

entscheiden nach der von den Aposteln aufgestellten objektiven Norm, nach der äußeren Weiterübertragung der Sendung von Gott, die mit Christus begonnen."

Nein, er erklärt den Bewohnern von Korinth mit Auktorität:

1. Clem. 44, 3—6: „Unser Urteil lautet also: es ist ungerecht, Männer des Opferdienstes zu entheben, die von den Aposteln oder nach ihnen von andern erprobten[1]) Männern hiezu eingesetzt, deren Einsetzung von der ganzen Kirche gebilligt wurde, die tadellos der Herde Christi gedient in Demut, in maßvoller Freigebigkeit, denen alle lange Zeit hindurch das beste Zeugnis ausgestellt haben. 4. Uns allen aber wird es nicht als eine bloß geringe Sünde angerechnet werden, wenn wir diejenigen von der Episkope verjagt haben, welche die Opfergaben frei von Schuld und bei heiligem Lebenswandel darbrachten."

Um den ansässigen Vorstehern der zweiten Generation, die somit nicht mehr von den Aposteln selbst zum Amte befördert wurden, gleiche Berechtigung und Unverletzlichkeit zuzuerkennen, wie den Erstlingen, die Paulus oder Petrus selbst eingesetzt, braucht der Schriftsteller einen herben Sarkasmus als Waffe:

1. Clem. 44, 5: „Wirklich, da muß man jene Presbyter selig preisen, die ihren Lebensweg bereits vollendet haben und reich an Frucht und eigener Vollkommenheit der Auflösung anheimfielen. Sie haben doch wenigstens nicht mehr zu fürchten, daß man sie aus der ihnen angewiesenen Stellung verdränge. 6. Wir müssen leider mit ansehen, daß ihr einige Männer des Amtes entsetzt habt, die ein erbauliches Leben

[1]) Wie der Schriftsteller die Erprobung von seiten der Apostel verstanden wissen will, hat er in dem Bericht über den Ursprung ansässiger Gehilfen klargelegt: die Apostel prüften im Geiste die Männer, die zur Einsetzung vorgeschlagen waren; wurden letztere nun wirklich von ihnen eingesetzt, dann waren sie von den Aposteln erprobt. Die hier (44, 3) genannten erprobten Männer sind demnach von den Aposteln eingesetzt und übertragen rechtskräftig ihre Sendung auf andere.

führten, die schuldlos und mit Ehren ihrem Dienste oblagen. 45, 1: In Wahrheit, Brüder, ihr suchet nach Streit und Hader, und das in Angelegenheiten, die das Seelenheil betreffen."

Jetzt umfaßt der lang ausgedehnte Beweisgang alle die Amtsträger des Jahres 96 in Korinth und ist daher zum Abschlusse gekommen. In ganz kurzem Überblick lautet er:

1. Die Amtsträger des Jahres 96 erhielten ihre Sendung von
2. erprobten Männern; diese erhielten sie von den
3. Aposteln; diese von
4. Christus; Christus endlich wurde gesandt von Gott. Aber auch die ganze Sendungsreihe vollzog sich in geordneter Folge nach Gottes Willen.

Kehrt man die Reihe um, so ergibt sich der Sendungsbegriff im aktiven Sinne:

erster Sender	Gott; er sendet
erstes Glied in der Sendungsreihe	Christus; Christus sendet
zweites Glied	die Apostel; die Apostel senden
drittes Glied	erprobte Männer; diese erprobten Männer senden
viertes Glied	die Amtsträger, die 96[1]) leben.

Sonach antwortet Clemens von Rom im Jahre 96 auf die Frage nach dem Unterscheidungsmerkmal zwischen Amt und bloß charismatischen Vorzügen dahin, daß auf Amtsbefugnisse nur der Anspruch hat, auf den die äußere Sendung übertragen wurde.

1. Clem. 40, 1: „Für uns ergibt sich die Pflicht, jedes Werk auszuführen, das der Herr selbst zu tun befohlen hat; und zwar dasselbe zu verrichten in der Ordnung und zu der Zeit,

[1]) Die im Jahre 96 noch überlebenden Amtsträger aus der apostolischen Zeit decken sich mit dem dritten Sendungsgliede; die Gesamtzahl der damaligen Presbyter gehört also teils dem vierten, teils dem dritten Gliede an.

die er zu bestimmen beliebte; 2. so die Opferung der Gaben und den Vollzug des Gottesdienstes. Seine Abhaltung darf dem Befehle Gottes zufolge nicht nachlässig und ordnungslos vor sich gehen; nein, Zeit und Stunde ist dafür ausdrücklich festgesetzt. 3. Noch mehr, er selbst hat auch mit seinem höchsten Willensentscheid Ort und Personen für dessen Feier namhaft gemacht, damit die ganze heilige Handlung, nach seinem Wohlgefallen vollzogen, seinem Willen genehm sei. 4. Bringt jemand darum zu festgesetzter Zeit die Opfergaben dar, so findet er Gnade und Heil; denn wer den Satzungen folgt, die der Herr angeordnet, der bleibt, ohne zu irren, auf dem rechten Wege. 5. Dem Hohenpriester nämlich fiel ein eigenes Amt zu, den Priestern ward ihr Platz angewiesen, den Leviten ihr Dienst, der Laie ist an die Vorschrift für die Laien gebunden. 41, 1. Brüder, so bewahre denn ein jeder von uns die demütige, dankbare Gesinnung gegen Gott in der Stellung, die ihm einmal zugewiesen worden; er verbleibe darin mit gutem Gewissen, wage aber nicht die Schranken zu durchbrechen, die seiner Dienstsphäre gezogen sind."

Viertes Kapitel.

Das Merkmal für die Unterscheidung von Amt und Charisma findet sich als wesentlich mit der Lehre verbunden in jedem christlichen Zeugnisse bis 175 wieder.

Das Unterscheidungsmerkmal, „die Sendung von Gott", in gewandter Weise von Christus ab bis zur unmittelbaren Gegenwart fortgeführt und vorgelegt, hat im Jahre 96 eine brennende Rechtsfrage mit Erfolg entschieden; es muß also wenigstens den Korinthern als ganz der Lehre entsprechend erschienen sein. Gehört aber der Gedanke: „Die Sendung von Gott ist Kennzeichen des christlichen Amtes", im Jahre 96 zum Lehrinhalte des Christentums, dann wird er, wenn auch unter anderer Form, in andern Zeugnissen nicht fehlen. Gerade die

andere Einkleidung, die andere Veranlassung, ihn auszusprechen, wird ihn im Geiste der Zeit auffassen lassen.

Die Untersuchung hierüber soll im folgenden angestellt werden mit den Briefen des Ignatius von Antiochien, mit der gesamten paulinischen Literatur und den einzelnen erzählenden Berichten der Evangelien.

1. Ignatius.

Nimmt man von der angegebenen Abfassungszeit (110 bis 117) eine bestimmte Zahl als Durchschnitt an, so schrieb Ignatius im Jahre 113, also 17 Jahre nach der Abfassung des Clemensbriefes.

Die Terminologie hat den beschreibenden, allgemeinen und veränderlichen Charakter verloren. Aus den vielen Ausdrücken, die vordem Amtsperson und Amtstätigkeit umschrieben, hat das sich immer mehr geltend machende Bedürfnis nach einfacherer, bestimmterer Benennung drei Sprachformen begünstigt und alle anderen in ihrer Unbestimmtheit als minder nützlich fallen gelassen. Das Volk hat sich an diese drei Bezeichnungen gewöhnt, sie auf die notwendig kenntlich zu machenden Personen übertragen und denkt bald, wenn es sie nennen hört, nicht mehr an deren Inhalt, sondern nur mehr an die Träger, denen es dieselben als Namen beigelegt. Diese Namen heißen (im Literalsinne): *ἐπίσκοπος*, Aufseher; *πρεσβύτεροι*, Älteste; *διάκονοι*, Gehilfen.

Verständigerweise ist man gezwungen anzunehmen, daß der Briefschreiber Namen braucht, wie sie die Adressaten verstehen. Er erfindet also nichts Neues, sondern entnimmt, wie jeder andere, seine Ausdrucksweise der Umgangssprache. Jedes gekünstelte Vorgehen ist durch die geschichtlichen Umstände ausgeschlossen: es ist die Zeit der Verfolgung unter Trajan, der Schriftsteller selbst ist deren Opfer, er ist auf dem Todesgange.

Hat aber die Umgangssprache spontan unter dem Drucke der Notwendigkeit techniche Ausdrücke für einen *ἐπίσκοπος* (Episkop), für die *πρεσβύτεροι* (Presbyter) und *διάκονοι* (Diakone)

geschaffen, dann haben diejenigen, die als Träger solcher Namen kenntlich gemacht werden, vorher durch ihre Tätigkeit schon längere Zeit die Aufmerksamkeit des Volkes auf sich gezogen. Ja, sie müssen, weil sie nicht mehr mit ihren Rufnamen — der ersten Stufe von Namen —, sondern mit einem Amts- und Klassennamen genannt werden, allenthalben existieren, soweit der Gesichtskreis des Briefstellers reicht. Diese Erfahrungstatsache sprachlicher Entwickelung gilt weit mehr für den *ἐπίσκοπος* (Episkop), der jedesmal nur einer war, als für die *πρεσβύτεροι* (Presbyter) und *διάκονοι* (Diakone); denn die beiden letzten Klassen von Amtsträgern hatten in jeder Gemeinschaft in größerer Zahl ihre Vertreter. Die Notwendigkeit, die Rufnamen durch Klassennamen zu vertreten, mußte sich darum naturgemäß für diese Arten von Amtsträgern früher geltend machen. Dagegen konnte man sich für die Einzelvorsteher, deren sich nur ein einziger in jeder Gemeinde vorfand, noch lange mit den blossen Rufnamen begnügen, als dies für die *πρεσβύτεροι* und *διάκονοι* nicht mehr möglich war.

Das früher[1]) aufgestellte Schema für die Namenentwickelung ansässiger Vorsteher einer Einzelkirche erfährt also von der letzten Stufe ab folgende Weiterbildung:

Ansässige Amtsträger

	Rufnamen.	Klassennamen:
1.		*ποιμένες* = *πρεσβύτεροι* = *ἐπίσκοποι* = *διδάσκαλοι*, *διάκονοι*, Hirten Älteste Aufseher Lehrer; Gehilfen.
	Ein einziger Rufname.	Klassennamen:
2.		*πρεσβύτεροι* = *ἐπίσκοποι*, *διάκονοι*, Älteste Aufseher; Gehilfen.
3.	Ein Rufname, betitelt: *ἐπίσκοπος*, Episkop.	Außerdem die Klassennamen: *πρεσβύτεροι*, *διάκονοι*, Presbyter; Diakone.
	Kein Rufname.	Nur Klassennamen:
4.		*ἐπίσκοπος*, Episkop; *πρεσβύτεροι*, Presbyter; *διάκονοι*, Diakone.

[1]) Seite 67 u. 68.

Soviel über die Terminologie bei Ignatius; es gilt nunmehr, seine Briefe auf die Lehre von der Sendung zu studieren und den Zusammenhang aufzudecken, den diese Lehre mit der Verfassung hat, welche zu jener Zeit bestand.

Er schreibt Eph. 6, 1: „Der Familienvater (Gott) sendet jemanden zur Leitung seiner Familie; ihn müssen wir aufnehmen, wie den, der sendet. Darum ist es offenbar, daß man auf den ἐπίσκοπος (Episkop) blicken muß, wie auf den Herrn selbst."

Aus der „Sendung von Gott" kann der Schriftsteller, wie aus einem allen geläufigen, allen bekannten Lehrsatze, ohne weitere Erklärung die Pflicht herleiten, für das christliche Zusammenleben eine vollständige Einheit zu wahren, welche sich nicht bloß auf das Handeln, sondern auch auf das Denken erstreckt. Er mahnt zunächst zu einträchtigem Zusammenwirken: „Wie der Herr", so sagt er den Bewohnern von Magnesia (Magn. 7, 1), „wie der Herr ohne den Vater, mit dem er geeint blieb, weder selbst etwas ausführte, noch auch durch die Apostel ins Werk setzen ließ, so sollt auch ihr nichts unternehmen ohne den ἐπίσκοπος (Episkop) und die πρεσβύτεροι (Presbyter)."

Diese Einheit des Handelns findet ihren vollendeten Abschluß in der Einheit der Gesinnung, Eph. 3, 2: „Werdet eins in den Gesinnungen Gottes. Denn wie unser unzertrennliches Leben, Jesus Christus, das Denken des Vaters ist, so sind auch die ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες, in den Gesinnungen Jesu Christi. 4, 1. Darum (dies ist die praktische Anwendung) müßt ihr übereinstimmen mit den Gesinnungen des ἐπίσκοπος (Episkopen), was ja auch der Fall ist." Der ἐπίσκοπος (Episkop) ist für den Christen der sichtbare Mittler, um ihn zur Einheit mit Gott zu führen. An allen Orten nun, wohin Ignatius auf seiner Reise vom Orient zum Occident (Rom. 2, 2) kommt, da nimmt nach seiner Meinung der ἐπίσκοπος (Episkop) die Stelle Christi, nehmen die πρεσβύτεροι (Presbyter) die der Apostel ein. Nach der Auf-

fassung des Briefschreibers sind also die ersten Gesandten und Vertreter Gottes des Familienvaters, Christus nämlich und seine Apostel, durch andere ersetzt: ihre Sendung hat sich auf den *ἐπίσκοπος* (Episkop) und auf die *πρεσβύτεροι* (Presbyter) vom Jahre 113 ausgedehnt. Die Mittelglieder, welche den jetzigen *ἐπίσκοπος* (Episkop) von den Aposteln herleiten, sind nicht genannt, weil der Verfasser hier nicht, wie früher Clemens für Korinth, den Beweis erbringen muß, daß diese Anordnung unverletzlich ist. Allein das gegenwärtige Glied in der Sendungsreihe — die um 113 lebenden *ἐπίσκοποι* (Episkopen) und *πρεσβύτεροι* (Presbyter) — sind dem Ignatius gleichwertig den ersten Gliedern, Christus und den Aposteln (Trall. 2, 1. 2; Smyrn. 8, 1. 2), zuweilen sogar gleichwertig dem ersten Sender, dem Vater (Trall. 3, 1. 2). Dieser Vater ist nämlich der *ἐπίσκοπος* (Episkop) aller (Magn. 3, 1. 2), und der einzelne *ἐπίσκοπος* (Episkop) an den verschiedenen Orten hat diesen Vater als *ἐπίσκοπος* über sich.[1])

Demzufolge erfährt die Sendungsreihe des Clemensbriefes eine geringe Erweiterung, sie dehnt sich vom Jahre 96 bis auf 113 aus und lautet:

Erster Sender	Der Vater; er sendet
erstes Glied in der Sendungsreihe	Christus; Christus sendet
zweites Glied	die Apostel; die Apostel senden
drittes Glied	erprobte Männer; diese erprobten Männer senden
viertes Glied	die Amtsträger, die 96 und 113 leben.

Nur die, welche sich im vierten Gliede der Sendungsreihe befinden, und unter diesen nur die um 113 lebenden, haben auch schon alle technische Namen, um ihre Zugehörigkeit zur Sendungsreihe kurz zu bezeichnen.

---

[1]) Ignat. Polyc. inscr.: *Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, Πολυκάρπῳ ἐπισκόπῳ ἐκκλησίας Σμυρναίων, μᾶλλον ἐπισκοπημένῳ ὑπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, πλεῖστα χαίρειν.*

Auch die übrigen Angaben des Ignatius über ἐπίσκοπος (Episkop), πρεσβύτεροι (Presbyter), διάκονοι (Diakone) seien in aller Kürze hier vermerkt.

Eph. 1, 3: „Den Besuch von euch allen in der ganzen Gesamtheit nahm ich im Namen Gottes entgegen durch die Anwesenheit des Onesimus. Für mich war er überreich an Liebe, für euch aber ist er der Bischof im Fleische, und mein Wunsch geht dahin, daß ihr nach Christus zunächst ihm eure Liebe entgegenbringt und ihn nachzuahmen trachtet.—2, 1: Laßt, bitte, den Burrhus zu eurer Ehre und zu der eures Bischofes noch bei mir zurück. Er ist mein Mitknecht und nach Gott euer Diakon und alles Segens voll. Auch Crocus, der sich als Vertreter eurer Liebe hier einstellte, erzeigte mir in jeder Hinsicht hilfreiches Entgegenkommen zu Gottes und zu eurer Ehre. So möge denn auch der Vater Jesu Christi sich gegen ihn liebreich erweisen; aber auch gegen Onesimus, Burrhus, Euplus und Fronton, die ich alle als Vertreter eurer Liebe begrüßte. 2. Daß ich dessen würdig befunden werde, auf ewig mit euch zusammen zu sein. Ehret denn Jesus Christus, wie es sich ziemt, auf jede Art, ihn, der ja auch euch geehrt hat. So werdet ihr, durch einheitliche Untertänigkeit fest aneinander gefügt, durch den Gehorsam gegen den Bischof und das Presbyterium in jeder Beziehung als heilig dastehn. — 5, 1: In ganz kurzer Zeit bahnte sich zwischen mir und eurem Bischofe ein Verhältnis an, das man geistlich, nicht bloß menschlich nennen darf. Um wie viel mehr darf ich da euch glücklich preisen, die ihr ständig Beziehungen zu ihm habet, wie die Kirche zu Jesus Christus, wie Jesus Christus zum Vater, so daß das Ganze ausklingt in die Harmonie der Einheit. 2 Niemand täusche sich: des Brotes Gottes geht verlustig, wer nicht innerhalb der Opferstätte weilt. Hat schon das Gebet von einem, von zweien große Kraft, um wie viel mehr das des Bischofs in Verbindung mit der gesamten Kirche. Wer sich nicht mehr da einfindet, wo alle andern sind, der handelt in Stolz und spricht sich selbst sein Urteil. ‚Dem Stolzen widersteht Gott,‘ sagt die Schrift. Erzeigen wir daher dem Bischofe einen eifrigen Gehorsam, auf daß wir gehorsam erfunden werden vor Gott. — 6, 1: Und wenn auch einer gewahr wird, daß der Bischof ihn nicht rügt, so hege er darum noch größere Furcht vor ihm.

20, 1: Ich schreibe euch wohl noch ein zweites Mal, 2 besonders wenn ich durch eine Offenbarung des Herrn erfahren sollte, wie ihr in gemeinsamem Gnadenleben alle euch vereint in Jesus Christus, dem Fleische nach aus dem Geschlechte Davids, Sohn des Menschen und Sohn Gottes, wie ihr in Einhelligkeit dem Bischofe gehorcht und den Presbytern, wie ihr das eine Brot brechet, das ein Mittel ist gegen den Tod, ein Unterpfand, nie zu sterben, sondern für immer zu leben in Jesus Christus.“

Hiermit sind die Angaben des ersten Briefes vollständig ausgeführt;

für die der andern Schreiben sind nur kurz die Texte zusammengestellt, inhaltlich sehen die Mitteilungen einander sehr ähnlich.

Magn. 2; 3, 1. 2 (Achtet den ἐπίσκοπος Damas trotz seiner Jugend so, wie es die Presbyter tun, wie den Vater Christi, den ἐπίσκοπος aller); 4, 1; 6, 1. 2; 7, 1; 13, 1. 2; 15.

Tralk 1, 1; 2, 1. 2; 3, 1. 2 (*Διάκονοι = Χριστός; ἐπίσκοπος = πατήρ; πρεσβύτεροι = συνέδριον θεοῦ*); 7, 1. 2; 12, 2; 13, 2.

Rom. 7, 3 (Keine irdische Hoffnung fesselt mich mehr; was ich einzig noch begehre, das ist das Brot Gottes, welches der Leib Jesu Christi ist); 9, 1 (In Syrien ist Gott ποιμήν an meiner statt; Jesus Christus waltet als Bischof dort und eure Liebe).

Philad. inscr. (Der Bischof, die Presbyter und Diakone sind bezeichnet nach dem Willen Jesu Christi. Er gab ihnen durch den hl. Geist Festigkeit entsprechend seinem eigenen Willen); 1, 1; 2, 2 (Hirt, Herde); 7, 1. 2 (Mit Gottes Stimme rufe ich, haltet zum Bischof etc.); 8, 1 (Wahre Buße enthält innerliche Rückkehr zu Gott, äußerliche zum Bischof); 10, 2; 11, 1.

Smyr. 8, 1. 2 (Wo der Bischof, da sei das Volk, wie da, wo Christus ist, ἡ καθολικὴ ἐκκλησία ist); 9, 1 (Es dient dem Teufel, wer ohne den Bischof vorgeht); 10, 1; 12, 2.

Polyc. inscr.; 3, 1 (Stehe fest wie ein Amboß gegen alle falsche Lehre); 5, 1 (Ehefrauen sollen mit ihren Gatten zufrieden sein, die Männer aber die Frauen lieben, wie Christus die Kirche). 2 So jemand ein keusches (eheloses) Leben zu führen vermag zur Ehre des Fleisches des Herrn, der behalte diese Lebensweise bei, aber in Demut; denn wenn er sich dessen rühmt, geht er zu Grunde; er ist auch verloren, wenn er darum glaubt mehr zu sein, als der Bischof. Die Brautleute sollen, wie sich's ziemt, ihren Bund mit Zustimmung des Bischofes schließen, auf daß es eine Heirat gebe im Herrn und nicht nach der Begierde); 6, 1; 8, 2.

In der Charakterisierung des christlichen Amtes besteht somit zwischen Clemens von Rom und Ignatius von Antiochien vollständige Übereinstimmung; in der Benennung der Träger dieses Amtes herrscht große Verschiedenheit. Aber dieser Namenunterschied erklärt sich auf die einfachste Weise: er ist von der sprachlichen Entwickelung einfachhin gefordert, so daß dieser Übergang die Richtigkeit der Datierung und die Echtheit der Quellen stützt.

Ignatius war, wenn irgend jemand seiner Zeit, auch charismatisch im engeren Sinne begabt. Als Prophet trat er für die Gesandten, für die Stellvertreter Gottes auf Erden ein,

Philad. 7, 1. 2: „Mit lauter, mit Gottes Stimme rufe ich: ‚Haltet zum Bischofe, zum Presbyterium und zu den Diakonen!'" Und eilte man auf seinem langen Todeswege aus allen Städten herbei, um teil zu haben an seinem geistigen Charisma (Mart. Ign. 3, 2), dann sagte er wohl der Menge: „Ich sterbe für die, welche dem Bischofe untertan sind (Polyc. 6, 1), und wer sich über ihn glaubt, der ist verloren (Polyc. 5, 2)."

2. Paulus.

Bei Entwickelung der Sprachgeschichte des Wortes ἀπόστολος ergab sich, daß dies Wort ganz zu Anfang eine Person bezeichnet, die ein anderer von sich entfernt, die er sendet, damit sie an einem andern Orte, wo er selbst nicht sein kann oder will, für ihn handle; daß ferner sichtbare Vertreter des unsichtbaren Gottes diesen Namen führen, so der Prophet Ahias, Christus und die Zwölfe; daß endlich dies Wort zum technischen Namen wurde zur Bezeichnung der Zwölfe und damit alle unterscheidenden Vorzüge derselben als notwendigen Inhalt in sich begriff. Um den Ehrennamen Apostel im engen, strengen Sinne zu führen, mußte jemand sichtbarer Vertreter, Gesandter Christi sein, — dies liegt noch im Literalsinne —, er mußte die Lehre unmittelbar von Christus empfangen haben, und er mußte sie als neuer Gründer dort verkünden, wo noch niemand vorher gearbeitet.

Diese drei Eigenschaften und damit der volle Inhalt des Namens ἀπόστολος wurden dem Paulus von den übrigen Aposteln zuerkannt (Gal. 2, 7. 8. 9).[1] Er selbst führt den ihm feindlichen Judenchristen gegenüber hierfür Beweisgründe an; er will also auch persönlich allgemeine Anerkennung seiner Ehrenstellung. So spricht er Gal. 1, 11. 12. 15 offen aus, er habe Christus gesehen und sei von ihm selbst unterrichtet.

---

[1]) Die ausführlichere Begründung läßt sich aus der kurzen Zusammenstellung über das Leben Pauli entnehmen. Siehe Anhang No. II, Personenliste Παῦλος.

Dies zeigt er negativ des näheren dadurch, daß er den Nachweis bringt für den Satz: die von allen zugegebene Kenntnis der christlichen Lehre, welche ich tatsächlich besitze, konnte ich nicht auf natürliche Weise bei Menschen erwerben, Gal. 1, 16: *Οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι;* 1, 12: *οὔτε ἐδιδάχθην.* Um das zu erhärten, führt er aus, wie seine bisherige Lebensweise ihn gar nicht lange genug mit den andern Aposteln in Verbindung brachte, um zu dieser Belehrung auf gewöhnlichem Wege zu gelangen, Gal. 1, 16—22: „Denn nach meiner Bekehrung in Damaskus wandte ich mich nicht an Menschen, auch ging ich nicht nach Jerusalem zu denen, die vor mir Apostel waren, sondern ich zog fort nach Arabien. Nach Damaskus zurückgekehrt, mußte ich bald fliehen. Da erst kam ich nach Jerusalem, um dem Petrus einen Besuch zu machen (*ἱστορῆσαι*). Ich blieb aber nur 14 Tage (was offenbar zum Unterrichten nicht genügt) sah auch keinen andern Apostel als Jakobus, den Bruder des Herrn. Hierauf ging ich nach Syrien und Cilicien. Und (Gal. 2, 1) erst nach Ablauf von 14 Jahren kam ich nach Jerusalem zu den andern Aposteln."

Paulus nimmt ferner praktisch den andern Apostelvorzug positiv für sich in Anspruch, vorzüglich als Neugründer tätig zu sein, und spricht ihn in klaren Worten aus, Röm. 15, 23. 24. 28: „Da sich in dieser Gegend kein Arbeitsfeld mehr findet, so komme ich bald nach Rom, bleibe aber dort nicht, sondern begebe mich nach Spanien. Denn (ibid. 15, 20) ich verkünde das Evangelium, wo Christi Name nicht bekannt ist, und baue nicht auf fremder Unterlage auf." Er nennt sich selbst den Pflanzer und seine Gehilfen Begießer, 1. Cor. 3, 6. 7.

Mit den drei Apostelvorzügen greift Paulus auch mit Vorliebe den Namen auf, der jetzt alle drei Eigenschaften, soweit die Lehre bekannt geworden, als notwendige Teile seines Inhaltes umschließt: er nennt sich *ἀπόστολος* im ehrenden Sinne seiner Zeit, nennt sich *ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ* Rom. 1, 1; 1. Cor. 1, 1; 9, 1; 9, 2; 2. Cor. 1, 1; Gal. 1, 1; Eph. 1, 1;

Col. 1, 1; 1. Thess. 2, 6; 1. Tim. 1, 1; 2, 7; 2. Tim. 1, 1. 11; Tit. 1, 1.

Er bringt für die ihm übertragene Sendung neben dem ersten Glied in der Sendungsreihe auch den ersten Sender mit in Erinnerung, Gal. 1, 1: *Παῦλος ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρός.* „Paulus, Gesandter (Apostel) nicht von Menschen, noch durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott Vater."

Ignatius von Antiochien, der den Namen *ἀπόστολος* nur im technischen Sinne braucht, legt ihn beide Male, wo er Paulus nennt, diesem bei: Eph. 11, 2; 12, 2. In dem Schreiben nach Rom bringt er Paulus, den Apostel, unmittelbar nach Petrus, als Vorgänger im Martyrium in Erinnerung: *Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν. Ἐκεῖνοι ἀπόστολοι.* Rom. 4, 3.

Wie Ignatius, so braucht der um einige Zeit frühere Clemens von Rom *ἀπόστολος* (Apostel) nur im engen, technischen Sinne; auch er erwähnt Paulus als Martyrer von Rom unmittelbar nach Petrus und nennt bei dieser Gelegenheit beide *ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους*, „die uns nahestehenden guten Apostel" (1. Clem. 5, 3—7; 47, 1).

Somit legt sich Paulus selbst alle Eigenschaften bei, die einen Apostel Jesu Christi im engen, strengen Sinne charakterisieren, er bevorzugt den Namen, der ihn als solchen kenntlich macht: „*ἀπόστολος*" (Apostel), wird in dieser Ehrenstellung von den andern Aposteln offiziell anerkannt und in Jerusalem gegen die Angriffe feindlicher Judenchristen durch Wort und endgültigen Rechtsentscheid verteidigt. Daraufhin ist [trotz des Widerspruches einiger fanatischer Gesetzesschwärmer, wie sie der Untergang der jüdischen Selbständigkeit als leidenschaftliche Reaktionäre gegen die tatsächlichen Verhältnisse notwendig hervorbrachte] die Stellung des Paulus in der Reihe der übrigen Zwölfe ganz unangefochten unter den Anhängern der neuen Lehre; sie wird ihm deshalb in allen Schriften bis 175 von Clemens, von Ignatius und Polycarp offiziell (Polyc. Phil.

3, 2; 9, 1) zuerkannt, und zwar in einer Weise, daß sie gar keinen verständigen Zweifel zuläßt. Blickt man daher auf die Sendungskette im Clemensbrief zurück (2. Teil, I. Abschnitt, 3. Kap., S. 79), so führt Paulus selbst den Nachweis, wie er dem zweiten Glied in der Sendungsreihe einzufügen ist wegen des Auftrages, der ihm vom Vater durch Christus geworden. Diese Sendung legt ihm eine Verpflichtung auf: „Weh mir, wenn ich ihr nicht nachkomme", sagt er (1. Cor. 9, 16); aber sie gibt ihm auch Auktorität: er droht und straft. Sein ganzes Leben lang ist es ihm nicht gelungen, bloß durch moralischen Einfluß das Ansehen der vielen feindlichen Judenchristen zu vernichten; aber eines konnte er kraft seines Amtes Freund und Feind sagen: wer noch in der Beschneidung das Heil suche, könne es im Evangelium nicht finden und gehe darum verloren.

Außer Petrus und Paulus macht Clemens von Rom überhaupt keinen andern Apostel ausdrücklich namhaft. Wohl aber führt er noch den Namen *Ἀπολλώς* an und nennt ihn einen von den Aposteln erprobten[1]) Mann; es ist derselbe, den Paulus „Begießer" nennt, und dem er sich selbst als „Pflanzer" gegenüber stellt (1. Cor. 3, 6. 7). Solcher „erprobter" Männer stellte Paulus eine ganze Anzahl als wandernde Gehilfen für seine apostolische Wirksamkeit auf, so 1. *Ἀπολλώς*[2]) (Apollo), 2. *Ἀρίσταρχος* (Aristarch), 3. *Ἀρτεμᾶς* (Artemas), 4. *Δημᾶς* (Demas), 5. *Ἔραστος* (Erastus), 6. *Ἑρμογένης* (Hermogenes), 7. *Ζηνᾶς* (Zenas), 8. *Ἰησοῦς Ἰοῦστος* (Jesus Justus), 9. *Ἰωάννης Μάρκος* (Johannes Marcus), 10. *Κρήσκης* (Crescens), 11. *Λουκᾶς* (Lucas), 12. *Σίλας* = *Σιλουανός* (Silas = Silvanus), 13. *Σώπατρος* (Sopater), 14. *Τιμόθεος*[3]) (Timotheus), 15. *Τίτος*

---

[1]) Wie der Schriftsteller das erprobt versteht, s. S. 78 Anm., 2. Teil, 1. Abschnitt, 3. Kapitel.

[2]) Anhang No. II, Personenliste gibt über jeden die bekannten Einzelheiten an.

[3]) Auch Timotheus und Titus sind in den Pastoralbriefen nicht als ansässige, sondern als Wandergehilfen geschildert. Sie sollen der

(Titus), 16. Τρόφιμος (Trophimus), 17. Τυχικός (Tychicus), 18. Φύγελος (Phigelus). Sie wurden nicht auf einmal, sondern einer nach dem andern von Paulus berufen, je weiter das Arbeitsfeld sich ausdehnte. Sie standen dem Apostel in Verkündigung des Evangeliums zur Seite, vermittelten den Verkehr zwischen den gegründeten Christengemeinden untereinander und mit dem Apostel und waren letzterem behilflich, nicht nur die apostolische Tätigkeit im weitesten Umkreise auszuüben, sondern auch die Leitung aller gegründeten Gemeinden fest in einer Hand zu vereinen und den notwendigen Überblick über alle Kirchen zu bewahren. Einer oder zwei dieser Wandergehilfen wurden entsandt, falls in einer Stadt eine ernstere Schwierigkeit entstanden war. Sie blieben auch wohl zur weiteren Organisierung einer Neugründung zurück und wurden, wenn auch seltener, in entlegene Ortschaften vorausgeschickt, um die Predigt des Evangeliums allein zu beginnen. Die enge Verbindung, welche alle diese Wandergehilfen mit dem Apostel haben, sodann die Tätigkeit der einzelnen in den Kirchen, wo der Apostel nicht selbst anwesend ist, zeigen, daß sie an Rang und Ansehen über allen ansässigen Christen stehen. Sie bilden daher in der Sendungsreihe des Clemens einen Teil des dritten Gliedes, in dem es heißt: die Apostel senden erprobte Männer, Paulus sendet 1. Ἀπολλώς (Apollo) bis 18. Φύγελος (Phigelus).

Noch eine andere allgemeine Aussage des Clemens wird durch die Tätigkeit des Paulus unter Beifügung größerer lokaler und zeitlicher Bestimmtheit erklärt. Es heißt 1. Clem. 42, 4: „Sie (die Apostel) predigten in Stadt und Land und setzten dort regelmäßig die Erstlinge zu Episkopen und Diakonen ein für die, welche gläubig würden, vorerst aber

---

eine in Ephesus, der andere in Kreta den Apostel vertreten, aber bald wieder zu Paulus zurückkehren. Die hervorragende Aufgabe des Timotheus und Titus drückt also noch die Bedeutung der dort ansässigen Gehilfen (πρεσβύτεροι Älteste, ἐπίσκοποι Aufseher) herab, statt einen Beweis für den Einzelepiskopat abzugeben.

prüften sie dieselben im Geiste. 5. Dieser Hergang hat auch nichts Außergewöhnliches. Denn über Episkopen und Diakone ist schon seit langer Zeit zum voraus geschrieben: ‚Episkopen will ich einsetzen in Gerechtigkeit und Diakone in Treue', so heißt es in der Schrift. 43, 1. Und freilich, wie sollte etwas Außergewöhnliches darin zu suchen sein, wenn Männer, denen von Gott in Christo dies als Amt übertragen worden war, in Wirklichkeit die oben genannten Erstlinge einsetzten."

Der Verfasser der Apostelgeschichte erzählt zunächst, daß Paulus, sobald er eine Kirche gegründet, dortselbst die Ältesten in der Annahme der Lehre (oder die „Erstlinge") als ansässige, bleibende Vorsteher einsetzte (Act. 14, 23). Der hl. Geist, der durch Handauflegung des Apostels sich mit seinen Gnaden über die Gläubigen ausgoß, setzte diese Männer zu Episkopen ein, damit sie Hirtensorge ausübten über die Kirche Christi (Act. 20, 28).[1])

Paulus selbst gebraucht in seinen Briefen zur Bezeichnung dieser ansässigen Gehilfen nur selten die Rufnamen, so *Ἄρχιππος* (Archippus) Col. 4, 17; Philem. 2 und *Ἐπαφρᾶς* (Epaphras) Col. 1, 7; 4, 12; Philem. 23: beide ansässig in Colossä; *Ἐπαφρόδιτος* (Epaphroditus) Phil. 2, 25; 4, 18: ansässig in Philippi; *Στεφανᾶς* (Stephanas) 1. Cor. 1, 16; 16, 15. 17, *Φορτουνάτος* (Fortunatus) und *Ἀχαϊκός* (Achaicus) 1. Cor. 16, 17: alle drei

---

[1]) Gerade der Ausdruck *ὑμᾶς το πνεῦμα το αγιον ἔθετο ἐπισκόπους* drückt im Munde des Paulus klar aus, daß er selbst sie nicht als Mensch, sondern als christliche Amtsperson eingesetzt, der einen Sender — Christus, Gott — vertritt. So redeten auch die Apostel zusammen von ihren Beschlüssen und ihrer Tätigkeit, Act. 15, 28: *Ἔδοξεν γὰρ τῳ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν.* „Wir — als Vertreter Gottes und unter seiner Hilfe — beschließen." Der Empfang des hl. Geistes ist bei den Gläubigen immer abhängig gedacht von einer Tätigkeit der Apostel, Act. 8, 14—17: „Als die Apostel zu Jerusalem hörten, Samaria habe durch Philippus das Wort Gottes angenommen, schickten sie den Petrus und Johannes. Diese beteten über sie, damit sie den hl. Geist empfingen; denn er war noch zu keinem gekommen, sie waren nur getauft im Namen des Herrn Jesus. Dann legten sie ihnen die Hände auf, und sie empfingen den hl. Geist."

ansässig in Korinth. Für gewöhnlich beschreibt er dieselben in ziemlich veränderlicher Weise, um sie als eigene Klasse von andern abzuheben, so 1. Thess. 5, 12: *Τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν* (die sich Mühe geben unter euch und euch vorstehen); Eph. 4, 11: *Τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους* (die Hirten und die Lehrer); Phil. 1, 1: *Πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις* (in Christo Jesu allen Heiligen zu Philippi mitsamt den Aufsehern und Gehilfen); Hebr.[1] 13, 7: *Μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν* (denket an eure Führer); 13, 17: *Πείθεσθε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ ὑπείκετε* (folget euren Führern und seid ihnen untertan); Phil. 4, 3: *Γνήσιε σύνζυγε* (echter Genosse).

Die Wandergehilfen des Apostels sind nie durch Klassennamen wiedergegeben, er wandte sich immer nur an einen einzelnen und nannte ihn mit seinem Rufnamen. Für diese Männer hatte auch das Volk in seiner Umgangssprache keine Klassennamen geschaffen; denn bei der nur vorübergehenden Tätigkeit der einzelnen an einem bestimmten Orte machte sich hiefür kein Bedürfnis fühlbar. Wohl aber finden wir einige Klassennamen für ansässige Gehilfen des Apostels; sie beweisen, daß sich beim Volke recht bald die Notwendigkeit geltend machte, gerade diese Männer mit bestimmten Namen zu bezeichnen, daß es also oft mit ihnen sich zu verständigen hatte, und daß sie in Wirklichkeit zahlreicher waren, als die wandernden Gehilfen.

Auf Grund der Angaben, die Clemens über die Apostel im allgemeinen und über Petrus und Paulus im besondern macht, findet das aufgestellte allgemeine Schema für den Sendungsbegriff im aktiven Sinne nach den eigenen brieflichen Mitteilungen des Apostels folgende örtliche und zeitliche Präzisierung (cf. Seite 79):

---

[1]) Ist auch dies Schreiben von Apollo oder einem anderen Gehilfen des Paulus verfaßt, so ist es doch im Geiste des Apostels geschrieben.

<table>
<tr><td>Erster Sender</td><td colspan="2">Der Vater (Gal. 1, 1); er sendet</td></tr>
<tr><td>erstes Glied in d. Sendungsreihe</td><td colspan="2">Christus; Christus sendet</td></tr>
<tr><td>zweites Glied</td><td colspan="2">Paulus; Paulus sendet</td></tr>
<tr><td>drittes Glied</td><td colspan="2">erprobte Männer, die sich abscheiden in wandernde und ansässige Gehilfen</td></tr>
<tr><td></td><td>1. Ἀπολλώς, Apollo; 2. Ἀρίσταρχος, Aristarch; 3. Ἀρτεμᾶς, Artemas; 4. Δημᾶς, Demas; 5. Ἔραστος, Erastus etc. — 18. Φύγελος, Phigelus.</td><td>1. Ἄρχιππος, Archippus; 2. Ἐπαφρᾶς, Epaphras; 3. Ἐπαφρόδιτος, Epaphroditus etc.; προιστάμενοι, Vorsteher; ἡγούμενοι, Führer; ποιμένες, Hirten; ἐπίσκοποι, Aufseher; διάκονοι, Gehilfen.</td></tr>
</table>

Paulus[1]) setzte nun (1. Clem. 44, 2) diese Männer ein mit klarem Einblick in die für ihn zukünftigen Ereignisse und gab Auftrag, daß, wenn er entschlafen sei, andere erprobte Männer sein Amt übernehmen sollten. Denn wie Moses in Bezug auf das Priestertum des Alten Bundes (43), so gelangten auch die Apostel für das Amt im Neuen Bunde zu der genauen Erkenntnis, es werde Streit entstehen über die Episkope (44, 1). — Die angegebene weitere Übertragung der Sendung soll naturgemäß den Grund darbieten, wie dieser Streit rechtlich zu entscheiden oder aber überhaupt zu vermeiden sei. Es steht also die Denk- und Handlungsweise des Paulus bei Ausbreitung der christlichen Lehre, die Auffassung, die er selbst von seinem Amte hatte, im vollsten Einklang mit der Beweisführung des Clemens und mit dessen Sendungsbegriffe. Ja, noch mehr, wie Clemens den Nachweis führt, daß die des Amtes entsetzten Presbyter im Jahre 96 das dritte oder vierte Glied in der Sendungsreihe von Gott ausmachen, genau so weist Paulus nach, daß er zum zweiten

[1]) Clemens spricht an der angeführten Stelle von Aposteln (im Plur.). Daß damit auch Paulus, ja dieser im vorzüglichen Sinne gemeint ist, bedarf nach den Ausführungen auf S. 91 keines Beweises. Clemens verfügte zudem über eine weit eingehendere Kenntnis der Tätigkeit dieses Apostels, als sich diese heute in dessen Briefen ausspricht. 1. Clem. 5, 6 *ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας* und 5, 7 *ἐπὶ τὸ τέρμα δύσεως ἐλθών* sind schlechterdings nicht aus den Schriften des Paulus geschöpft.

Gliede gehört; die ständigen Anfeindungen der Judenchristen zwingen ihn auf Schritt und Tritt, dies klarzulegen. Äußerlich ist zwar in seinem Beweisgange eine große Verschiedenheit; gerade sie aber hebt den eigentlichen Grundgedanken bei Paulus und Clemens nur noch klarer und schärfer hervor.

Das zweite Glied — die Apostel — nimmt ähnlich wie das erste — Christus — eine besondere Stellung in der Sendungskette ein. So hat Paulus den Beweis zu erbringen, daß er vollberechtigter Apostel ist, wie die Zwölfe. Gelingt ihm dies nicht, so schlagen alle sonstigen Versuche, sein Vorgehen und Auftreten zu rechtfertigen, nicht durch; dann sind seine Feinde, die vielen Judenchristen, im Rechte.

Die in den Pastoralbriefen beschriebene Tätigkeit des Timotheus in Ephesus und des Titus in Kreta hat gar nichts Außerordentliches im Vergleich zu der gewöhnlichen Wirksamkeit eines Wandergehilfen Pauli. Sie vertreten den abwesenden Apostel und haben an seiner Stelle die Amtsgewalt inne. Die Machtbefugnis, die Paulus zweiundeinhalb Jahre in Ephesus selbst ausgeübt, sowohl über das Volk, wie auch über die Vorsteher, besitzt Timotheus (1. Tim. 4, 11; 2. Tim. 2, 2). Um die ihm gewordene Sendung auf andere zu übertragen, muß er urteilen über die Befähigung ansässiger Christen zum Amte. Darum zählt der Apostel (1. Tim. 3, 1—14) alle Eigenschaften auf, die ein ansässiger Gehilfe haben soll, und warnt den Timotheus davor, ohne längere Prüfung jemandem die Hände aufzulegen (1. Tim. 5, 22). Ihm steht es daher zu, Unwürdige vom Vorsteheramte auszuschließen, für Ehre und Unterhalt der ansässigen Gehilfen zu sorgen (1. Tim. 5, 17. 18) und über dieselben zu richten (1. Tim. 5, 19) — all dies, trotz seines verhältnismäßig jugendlichen Alters (1. Tim. 4, 12).

Titus sollte in Kreta den inneren Ausbau der gegründeten Christengemeinden besorgen. Hiezu hatte Paulus ihn allein zurückgelassen, indes er selbst weiter zog (Tit. 1, 5). Sobald er aber dortselbst von Stadt zu Stadt ansässige Vorsteher

eingesetzt (Tit. 1, 6—8) und die Neubekehrten von ihrer schlechten, heidnischen Lebensweise entwöhnt hatte (2, 11—14; 3, 3—8), mußte er dem Artemas oder Tychicus das Arbeitsfeld räumen und vor Anbruch des Winters zu Paulus nach Nikopolis kommen.

Die hier geschilderte Wirksamkeit des Titus und Timotheus zeigt wieder unter ganz konkreten Umständen, was Clemens allgemein vom dritten und vierten Gliede in der Sendungsreihe sagt, 1. Clem. 44, 3: „Es ist ungerecht, Männer des Opferdienstes zu entheben, die von den Aposteln oder inzwischen von andern erprobten Männern hiezu eingesetzt wurden."

Das Schema erweitert sich sonach, wie folgt:

Erster Sender	*Der Vater*; er sendet	
erstes Glied in d. Sendungsreihe	*Christus*; Christus sendet	
zweites Glied	*Paulus*; Paulus sendet	
drittes Glied	*Timotheus*; Timotheus sendet	*Titus*; Titus sendet
viertes Glied	*ansässige Vorsteher.*	*ansässige Vorsteher.*

An diesem durch die Personen und Ortsverhältnisse so konkret gezeichneten Vorgange zeigt sich, wie die Tätigkeit der *wandernden* Apostel und ihrer Gehilfen die Notwendigkeit der Unterstützung durch *ansässige* Gehilfen stets vermehrte, und wie mit der Zeit alle Arbeit *wandernder Missionare* in eine Arbeit *ansässiger Vorsteher* sich verwandeln mußte.[1])

Der Sendungsbegriff des Clemens wird also durch die paulinische Literatur örtlich, zeitlich und nach bestimmten Personen spezialisiert und damit in seiner Richtigkeit bestätigt. Es erübrigt noch, die erzählenden Berichte des näheren zu prüfen.

3. Die vier Evangelien.

Alles, was uns in den Evangelien über Christus, den Stifter der neuen Lehre, überliefert ist, zielt auf das eine hin:

---

[1]) Die Pastoralbriefe enthalten also über die Verfassung kaum etwas spezifisch Neues; aber ihr Verfassungsinhalt steht mit keinem Zeugnisse der Zeit in Widerspruch, kann also nicht für eine spätere Entstehungszeit oder gegen die Echtheit dieser Urkunden in Anschlag kommen.

er ist von Gott gesandt, das beweisen seine Taten; seine Jünger sind von Christus im Auftrage Gottes gesandt, das beweisen ihre Wunder.

Christus setzt in den Reden, die er dem Volke hält, den Glauben an einen Gott — die eigentliche Religion der lauschenden Menge — voraus. Hieran knüpft er an und rechtfertigt sein Auftreten dadurch, daß er sich als den sichtbaren Vertreter dieses unsichtbaren Gottes erklärt; er nennt Gott *ὁ ἀποστείλας με* (der, welcher mich gesandt hat): Matth. 21, 37; Marc. 9, 37; 12, 6; Luc. 4, 43; 9, 48. Diese Sendung dehnt er unmittelbar auf die Zwölfe aus, macht sie durch den Namen, den er ihnen beilegt, als Gesandte kenntlich — Luc. 6, 13: *ἀπόστολοι* (Apostel) — und erteilt ihnen die nötigen Mittel und Rechte, seine Aufgabe fortzusetzen: Luc. 10, 16; 11, 49; 24, 49; Joh. 4, 38; 20, 28. Gerade diese Sendung erklärt im Geiste der Zeit auch leicht die bekannten Aussprüche, wie Matth. 16, 18: „Ich sage dir: ‚Du bist Fels und auf diesen Felsen baue ich meine Kirche; die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. 19 Dir werde ich die Schlüssel des Himmelreiches geben, und was du binden wirst auf Erden, wird im Himmel gebunden sein, und was du lösen wirst auf Erden, wird im Himmel gelöset sein.'" Das stellvertretende Handeln, also das Amt eines Gesandten, der die Stelle des Senders einnimmt, läßt sich volkstümlicher und klarer kaum ausdrücken (cf. Matth. 18, 18).

Ferner Matth. 28, 18: „Jesus trat herzu und sagte ihnen die Worte: ‚Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf der Erde. 19 Gehet hin und lehret alle Völker, taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, 20 und lehret sie alles halten, was ich euch geboten habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Weltzeit.'" Die Gewalt also, die der Vater Christus als seinem sichtbaren Stellvertreter auf Erden gegeben, sollten die Apostel von jetzt an ausüben als Christi Vertreter und zwar bis zum Ende der Welt.

Marc. 16, 15: „Er sprach zu ihnen: ‚Gehet hin in die ganze Welt und predigt das Evangelium jeder Kreatur. 16 Wer glaubt und getauft ist, wird selig werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden.‘“ Joh. 20, 21: „Da sprach er wiederum zu ihnen: ‚Friede sei mit euch! So wie mich der Vater gesandt hat, sende ich euch.‘ 22 Als er dies gesprochen, hauchte er sie an und sagte: ‚Empfanget den hl. Geist. 23 Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen; und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten.‘“ Beides: die Sendung und die Machtbefugnis, um die Stelle eines Höheren zu vertreten, sind klar bezeichnet. — Joh. 21, 15: „Nachdem sie das Frühmahl gehalten, sagte Jesus zu Simon Petrus: ‚Simon, Sohn des Jonas, liebst du mich mehr als diese?‘ Er sagte zu ihm: ‚Ja, Herr, du weißt, daß ich dich liebe.‘ Er sagte zu ihm: ‚Weide meine Lämmer!‘“ Christus verläßt die Erde: seine Lämmer weist er einem sichtbaren Vertreter zu.

Wie Paulus für seine Person bezeugt, daß er zum zweiten Gliede zu zählen ist, und Clemens die Presbyter des Jahres 96 ins dritte und vierte Glied einreiht, so bringen diese erzählenden Berichte Gründe vor, warum Christus zum ersten Gliede, seine Jünger, die Zwölfe, zum zweiten Gliede in jener Sendungsreihe zu rechnen seien, die damals schon auf Erden äußerlich sichtbar war, die aber ihren Ursprung herleitete von dem ersten, unsichtbaren Sender: von Gott.

So gibt es denn von Anfang an bis zum Jahre 175 keine christliche Urkunde, der dieser Sendungsbegriff ganz fremd wäre: alle Briefe und Erzählungen sprechen ihn klar aus oder weisen in den angegebenen Handlungen seine Wirkungen nach. Clemens hat den Korinthern gegenüber an eine allen bekannte und geläufige Wahrheit angeknüpft; dadurch, daß er immer wieder auf das jugendliche Alter der Aufrührer hindeutet, zeigt er halb vorwurfsvoll und halb entschuldigend, wie dies die Ursache ist, warum sie mit den wichtigsten Grundsätzen der neuen Lehre nicht besser vertraut sind.

Fünftes Kapitel.

Das Unterscheidungsmerkmal der „Sendung" weist die Existenz eines christlichen Amtes, und zwar als einer positiv göttlichen Einrichtung, historisch sicher nach.

Kehren wir jetzt wieder zu der aufgestellten Frage nach dem Unterschiede zwischen Apostole und Charisma zurück, so ist nunmehr trotz der Veränderlichkeit in den Namen der Amtsträger, trotz der ganz allgemeinen Bedeutung von *χάρισμα* (Charisma) ein fester, sicherer Anhaltspunkt gefunden, um Amtstätigkeit und freie Geistbegabung zu unterscheiden. Er ist der Denk- und Redeweise der Zeit entnommen, er kehrt in allen Zeugnissen wieder und hat einmal nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch seine ganze Kraft gezeigt. Nach dem damaligen Verteidiger der zu Korinth bestehenden Verfassung ist die Sendung von Gott die objektive Norm zur Lösung jeglicher Streitigkeit, die je über die Verfassung entstehen wird: Clemens hält diesen Gedanken für wesentlich mit der neuen Lehre verbunden und kündet jedem, der davon abweicht, Gericht und Hölle an; das heißt, er braucht die stärksten Motive, welche die neue Lehre bietet.

Dieses sichere Kennzeichen soll zur Verwendung kommen, um die Verfassung bis 175 klar zu bestimmen. (Weiter gehen wir nicht voran, weil alle spätere Zeit außer dem Bereiche des gesteckten Zieles liegt.)

Doch ehe dies Unterscheidungsmerkmal, die Sendung von Gott, weiter zur Klarstellung der Zeugnisse benutzt wird, wollen wir es nochmals in den Verhältnissen prüfen, aus denen wir es herausgehoben. Jm Jahre 96 sind in Korinth einige ansässige Vorsteher, „Presbyter", von dem Volke des Amtes entsetzt worden. Gegen diese Handlungs-

weise wendet sich folgende Beweisführung: diese Presbyter sind das letzte Glied — für den Augenblick des Schreibers — in der Sendungsreihe, die sich von Gott auf Christus, von Christus auf die Apostel, von den Aposteln auf erprobte Männer ausdehnte; diese Gesandten Gottes kann das Volk nicht durch seinen Willensentschluß zu Nicht-Vertretern, zu Nicht-Gesandten Gottes machen, d. h. es kann die Presbyter nicht des Amtes entsetzen.

Es liegt nach der Beweisführung des Clemens ein Widerspruch, also eine innere Unmöglichkeit in dem, was die Korinther wollen: durch Amtsentsetzung will das Volk Gesandte Gottes zu Nicht-Gesandten Gottes machen. Das Recht und die Befugnis, Gott zu vertreten, kann offenbar nur Gott allein denen wieder nehmen, welchen er es verliehen hat, sei es, daß er dies selbst tue, oder daß es durch einen andern tun lasse, der auch ein Glied der Sendungskette ist.

Ist ferner das Handeln als Gesandter Gottes das Unterscheidungsmerkmal, die charakteristische Eigenschaft, welche sich bei Clemens in der Amtstätigkeit der Presbyter gefunden, so ist der Schluß unmittelbar evident, daß nur ein Glied aus der Sendungsreihe, die von Gott eingerichtet ist, weitere Gesandten Gottes aufstellen kann[1]), und daß auch dieses Glied es nur kann, sofern es als Gesandter, d. h. im Auftrage Gottes handelt.

[1]) Clemens sagt dies negativ, 1. Clem. 41, 1: „Niemand durchbreche die Schranke, die seiner Dienstsphäre gezogen ist“; 45, 1: „Ihr suchet Streit und Hader, und das in Dingen, welche das Seelenheil betreffen“; 44, 3: „Es ist ungerecht, Männer des Opferdienstes zu entheben, die von den Aposteln oder inzwischen von andern erprobten Männern hiezu eingesetzt wurden“;

positiv 42, 1: „Jesus Christus wurde gesandt von Gott: 2 Christus also von Gott, die Apostel von Christus. Also geschah beides in geordneter Folge nach Gottes Willen“; 42, 4: „Die Apostel setzten die Erstlinge zu Episkopen und Diakonen ein“; 44, 2: „Die Apostel gaben Auftrag, daß, wenn sie entschlafen wären, andere erprobte Männer ihr Amt übernehmen sollten“; 43, 1: „Wie sollte etwas Außerordentliches darin zu suchen sein, wenn Männer, denen von Gott in Christo dies als Amt ausdrücklich aufgetragen worden war, in Wirklichkeit die oben genannten Männer einsetzten?“

Jeder einzelne Mensch wie auch jedes Volk kann immer nur für sich selbst einen Gesandten, einen Vertreter bestimmen, nie für einen Fremden, für ein anderes Volk — nie auch für Gott.

Um vernünftige Männer dazu zu vermögen, in anderen Menschen, die sich äußerlich in nichts vom gewöhnlichen Volke unterscheiden, die Vertreter von Gottes Sache, die Gesandten des Unsichtbaren zu sehen und anzuerkennen, muß Clemens natürlich beweisen, daß Gott nach der neuen Lehre eine sichtbare Vertretung eingerichtet hat, ähnlich wie Moses den Führern Israels, die um das Priestertum stritten, den grünenden Stab Arons vorwies (1. Clem. 43, 1—6). Diesen Beweis führt er kurz und treffend vor Zuhörern oder Lesern, welche zum Teil die Dinge, wovon er spricht, mitgesehen und miterlebt haben: die Sendungsglieder von Christus, den Aposteln, den erprobten Männern bis auf die jetzigen Presbyter sind den Korinthern bekannt; die Wunder, welche vom ersten und zweiten Gliede zum Beweise der Gesandtschaft Gottes gewirkt wurden, führt er nicht an, weil seine Adressaten gläubige Christen sind.

Die Amtstätigkeit der Presbyter ist also nach Clemens eine sichtbare Vertretung von Gottes Sache auf Erden. Die Gesandtschaft Gottes, in einem andauernden Amte verwirklicht, ist offenbar eine göttliche Einrichtung. Ist daher dies (Gesandter Gottes sein) die charakteristische Eigenschaft des christlichen Amtes der Presbyter zu Korinth im Gegensatz zu charismatisch Begabten und zum Volke — dann ist dies Amt eine göttliche Einrichtung.

Wenn man diesen göttlichen Charakter des christlichen Amtes im Auge behält, so begreift man die zahlreichen Mahnungen des Ignatius (cf. S. 86 u. 87): den Trägern dieses Amtes untertan zu sein wie Gott; das Wort des Polycarp (Phil. 5, 3): den Presbytern und Diakonen zu gehorchen wie Gott und Christus. Es wird auch die energische Ausdrucksweise des Paulus gegen die falschen Apostel im zweiten Korintherbrief

sehr verständlich: der Apostel hält sich selbst für Gottes sichtbaren Stellvertreter auf Erden; darum sucht er hier sowie den Galatern gegenüber nicht bloß durch einen moralischen Einfluß die Adressaten zu bestimmen, eher ihm, als andern zu folgen; nein, er fordert Gehorsam und tut dies, wie jemand, der die Macht und die Pflicht hat, so voranzugehen.

Gewiß, aus all den christlichen Zeugnissen der beiden ersten Jahrhunderte weht uns noch frisch und ungetrübt der begeisterte Zug entgegen, mit dem die neue Lehre sich Eingang verschafft hat und stand hält unter Nero, Domitian, Trajan. Allein dies ist doch nur eine Seite des mächtig pulsierenden christlichen Lebens; dasselbe ist auch gelenkt und in Schranken gehalten von einer äußeren, sichtbaren Auktorität, für ihre Befehle liegt die tiefgreifendste Sanktion in der Lehre selbst; denn nach der „Zwölfapostellehre“ gibt es für den gläubigen Christen zwei Wege, von denen der eine zum Leben, der andere zum Tode führt.

Als Clemens den Korinthern seine Befehle „an Gottes statt durch den heiligen Geist“ (1. Clem. 59, 1) gegeben hatte, da sprach er sich frei von ihrer Sünde, falls sie ihm nicht folgten. Was eine solche Sünde bedeute, hatte er an der Hölle des Dathan und Abiron klar gemacht. Diese letzte Sanktion für alle Gebote Gottes, besonders für die Standhaftigkeit im Glauben, ist den Quellen keineswegs fremd. (Cf. Barnab. 4, 12; Ign. Eph. 11; Smyr. 6, 3; Didache [von Anfang bis Ende]; Mart. Polyc. 10, 1. 2.)

Zweiter Abschnitt.

Innere Verzweigung des christlichen Amtes.

Vorbemerkung.

Bisher wurde im Anschlusse an Clemens von Rom die Verfassung als Ganzes ins Auge gefaßt. Die Sendung von Gott als positive, andauernde Einrichtung ist das einzige, was dieser Schriftsteller sich zu beweisen vorsteckte. Doch wir müssen weiter vordringen, wir wollen auch einen Blick tun in die innere Einteilung oder Verzweigung der Verfassung. Läßt uns da Clemens im Stiche, so geben wir kurzerhand seine Führung auf und suchen uns einen sichern Weg selbst zu bahnen.

Läßt sich über die Teilung des christlichen Vorsteheramtes etwas Sicheres ermitteln?

Der einzige Weg, der uns offen steht, ist, an der Hand der Termini eine Lösung zu suchen. Diesen sprachlichen Ausdrücken gegenüber hat sich in doppelter Hinsicht unser Wissen für eine sichere Beurteilung bereichert. Erstens ist in allen Urkunden ein gemeinsames, sicheres Kennzeichen für die Verfassung gefunden: die Vertretung von Gottes Sache auf Erden durch sichtbare Menschen in der Sendungsreihe von Christus bis auf Polycarp. Diese Vertretung Gottes ist eine ganz neue, göttliche Einrichtung, es kann also für die Träger dieses Amtes gar keine fertigen Namen geben in dem heidnischen oder jüdischen Sprachschatze. Die Christen finden daher auch keine passenden Benennungen vor, um jene Gesandten im Unterschied von andern Menschen kenntlich zu machen. Somit entsteht naturnotwendig eine Namenentwickelung. Sodann — dies ist der zweite Vorteil im Vergleich zu der bisherigen Untersuchung — läßt sich das Ende jener Entwickelung klar überblicken: es ist gegeben mit der Bildung der Termini technici, die sich von 113 ab überall vorfinden. Von diesen festen und bleibenden Namen, die dem steten Fluß in der Ausdrucksweise gefolgt sind, gehen wir aus, um über die vorhergehenden Zeiten ein Urteil zu bilden.

Erstes Kapitel.

Die Stufen des Vorsteheramtes in nachapostolischer Zeit (zwischen 113 u. 67 n. Chr.).

Bei Ignatius sind die drei Ausdrücke *ἐπίσκοπος*, Episkop; *πρεσβύτεροι*, Presbyter; *διάκονοι*, Diakone nicht mehr allgemeine Beschreibungen, welche das Verhältnis eines Menschen zu andern oder eine Tätigkeit (Aufseher, ältere Leute, Gehilfen) bezeichnen; diese eigentliche Bedeutung ist vergessen, man überträgt ohne weiteres die genannten Ausdrücke als Namen auf bestimmte Personen. Dies ist der Tatbestand um 113. Das Gesetz der Notwendigkeit und Gewohnheit, welches die Entwickelung zu jenem Abschlusse geführt, fordert lange vor 113 schon die Existenz und Tätigkeit der Träger dieser Namen. Weil ferner die Schnelligkeit der Namenbildung dem Druck der Notwendigkeit proportioniert ist, verlangt der technische Name *ἐπίσκοπος*, Episkop, wie wir vordem bereits sahen, weit mehr Zeit zu seinem Entstehen, als die Namen *πρεσβύτεροι*, Presbyter und *διάκονοι*, Diakone; mithin verlangt er auch eine entsprechend frühe Existenz seines Trägers, auf Grund welcher die christliche Bevölkerung Veranlassung nahm, diese Benennung nach den beiden andern einzuführen.

Aus dem Jahre 113 ergeben sich die Aufstellungen:

ἐπίσκοπος,	*πρεσβύτεροι, διάκονοι.*
1. *ἐπίσκοπος*, Episkop, allein, ohne Rufnamen. 2. Ein Rufname, betitelt *ἐπίσκοπος*, in Antiochien: *Ἰγνάτιος ἐπίσκοπος*, Ignatius Episkop. Ephesus: *Ὀνήσιμος ἐπίσκοπος*, Onesimus Episkop. Magnesia: *Δαμᾶς ἐπίσκοπος*, Damas Episkop. Tralles: *Πολύβιος ἐπίσκοπος*, Polybius Episkop. Smyrna: *Πολύκαρπος ἐπίσκοπος*, Polycarp Episkop.	*πρεσβύτεροι*; *διάκονοι*.

Die nächstältere Urkunde, der Clemensbrief, läßt die damaligen Termini für Rom und Korinth prüfen; (Hermas, der sich in die Zeit des Clemens zurückversetzt, macht für Rom die Angabe: Vis. II, 4, 3: *Κλήμεντι — πρεσβύτεροι προιστάμενοι τῆς ἐκκλησίας.* Dem Einzelvorsteher in Rom wird noch kein Klassenname, sondern der gewöhnliche Rufname beigelegt).

Für Korinth selbst spricht der Clemensbrief nur von der Verfassung als Ganzes. Einmal deutet er eine Dreiteilung an, 1.Clem. 40, 5: „Dem Hohepriester ist sein Amt zu teil geworden, den Priestern ist ihr Platz zugewiesen und den Leviten ihr Dienst. Der Laie ist an die Vorschrift des Laien gebunden. 41, 1. Darum überschreite niemand von uns die Grenze, die ihm für seinen Dienst gezogen wurde." Die übrigen Amtsnamen, die der Verfasser braucht: *ἡγούμενοι*, Führer; *πρεσβύτεροι*, Älteste, bezeichnen noch oft nach 113 alle Rangstufen der Amtsträger. Daher ist ein Schluß gegen eine Dreiteilung aus dem Gebrauch dieser Worte nicht erlaubt. (Die Einsetzung der *ἐπίσκοποι*, Aufseher und *διάκονοι*, Gehilfen durch die Apostel, welche Clemens mitteilt, soll in der apostolischen Zeit zur Sprache kommen.)

Gibt es nun, wie ganz sicher ist, in Rom eine Verfassung mit einem Vorsteher an der Spitze, und will Clemens die Verfassung, wie sie tatsächlich bei ihm zu Recht besteht, als göttliche Einrichtung in Korinth aufrecht erhalten, so dürfte man berechtigt sein, aus seinen allgemeinen Bezeichnungen für Korinth die bestimmteste herauszugreifen, wenn sie die gleiche Einteilung wie in Rom gibt. Dies ist die Teilung (40, 5—41, 1) Hohepriester, Priester, Leviten, Laien. Gewiß sind diese Namen dem Alten Testamente entliehen; aber die ethisch-rhetorische Anlage der Schrift zwingt fast, diese Dreiteilung auf christliche Verhältnisse zu übertragen. Denn die Trennung in Grade ist als das tertium comparationis betont, und die praktische Anwendung redet unmittelbar von der Gegenwart des Schreibers. Bewahrheitet sich daher die sehr wahrscheinliche Annahme, daß der Briefüber-

bringer *Φορτουνάτος* (Fortunatus) ein Korinther und identisch ist mit dem 1. Cor. 16, 17 namhaft gemachten Apostelgehilfen, so ergibt sich für das Jahr 96 als Resultat:

Zeit des Clemens von Rom, 96:

In Rom: *Κλήμης*, Clemens.	*πρεσβύτεροι* = *ἐπίσκοποι*, *διάκονοι*, Älteste = Aufseher; Gehilfen.
In Korinth: *ἀρχιερεύς*, Hohepriester;	*ἱερεῖς*, *λευῖται*, *ὁ λαικὸς ἄνθρωπος*, Priester; Leviten; der Laie.
Φορτουνάτος, Fortunatus.	*πρεσβύτεροι* = *ἐπίσκοποι*, *διάκονοι*, Älteste = Aufseher; Gehilfen.

Hier schließen wir sogleich die Benennung, welche die Apokalypse über anssässige Amtsträger bietet, an:

ἄγγελος, Bote, Gesandter: (Keine Rufnamen.) zu Ephesus (Apoc. 2, 1); Smyrna (Apoc. 2, 8); Pergamum (Apoc. 2, 12); Thyatira (Apoc. 2, 18); Sardes (Apoc. 3, 1); Philadelphia (Apoc. 3, 7); Laodicea (Apoc. 3, 14).	*πρεσβύτεροι* = *ἐπίσκοποι*, *διάκονοι*, Älteste = Aufseher; Gehilfen; letztere Amtsstufen sind nicht ausdrücklich genannt.

Hiermit sind alle sicheren Nachrichten über die innere Verzweigung des Vorsteheramtes von Ignatius bis hinauf zu den Aposteln erschöpft.

Zweites Kapitel.

Amtsstufen in der apostolischen Zeit (zwischen 67 u. 40).

Die Zeit der Apostel ist gesondert zu betrachten, und für die Beurteilung der Personen und Namen dürfte sich gerade diese scharfe Trennung als wichtig erweisen. Es rühren zunächst alle brieflichen, d. h. unmittelbaren Nachrichten aus dieser Zeit von Aposteln selbst her. Zeitlebens

behielten die Apostel eine Oberleitung über die von ihnen gegründeten Kirchen, und gerade die Briefe enthalten ihre augenblicklichen Mahnungen oder Verordnungen. Da bringt es denn die ganze Anlage der Zeugnisse mit sich, daß die ansässigen Gehilfen in den Städten sich immer wie eine einheitliche Gesamtheit abheben, sowohl gegen den einen Apostel nebst seinem Wandergehilfen, als auch gegen die ganze Gemeinde. Diese eigenartige Stellung, welche die Amtsträger in den Zeugnissen selbst einnehmen, ist einem Urteile über eine etwaige innere Verzweigung des Vorsteheramtes sehr ungünstig. Die Termini sind ferner noch in fortwährender Umbildung begriffen, und die ansässigen Gehilfen haben bei dem ziemlich häufigen Eingreifen des Apostels oder seines Wandergehilfen noch nicht den Eindruck einer selbständigen Leitung machen können. Da es ganz sicher ist, daß der Name „*πρεσβύτεροι*, die Älteren," sehr lange Zeit hindurch den *ἐπίσκοπος*, Episkop und die *πρεσβύτεροι*, Presbyter zugleich umfassen konnte, ist aus dem Mangel eines Namens für den Einzelvorsteher ein Schluß gegen eine Dreiteilung nicht sicher, jeder Schluß für eine Dreiteilung gleich zu Anfang ebenso ungewiß.

Zählt man aber die Apostel selbst als Einzelvorsteher der von ihnen gegründeten Kirchen, so ist auch zu ihren Lebzeiten schon die Dreiteilung des Amtes, als Ganzes aufgefaßt, hinreichend sicher dargetan; für die damaligen ansässigen Vorsteher sind nachstehendem Schema entsprechend drei Erklärungen möglich:

Der Apostel z. B. Paulus
Παῦλος ἀπόστολος — (*ἐπίσκοπος*) Bischof im späteren Sinne.

διάκονοι, — Diakone.

Zwischen Apostel (als Einzelvorsteher) und Diakone gehören:
Hirten = Aufseher = ältere Christen,
ποιμένες = *ἐπίσκοποι* = *πρεσβύτεροι*.

1. Nur Priester im späteren Sinne;	2. nur Bischöfe im späteren Sinne;	3. ein Bischof u. mehrere Priester im späteren Sinne.

Jede der drei Kombinationen für das mittlere Glied der Verfassung (ποιμένες, Hirten; ἐπίσκοποι, Aufseher; πρεσβύτεροι, ältere Christen) hat bei der Veränderlichkeit der Termini eine Wahrscheinlichkeit für sich, keine aber kann als sicher erwiesen werden. Die sprachliche Entwickelung legt wohl einen Beweis nahe für die unmittelbar nachapostolische Zeit (67—113). Denn wenn 113 der Einzelvorsteher schon einen technischen Namen hat, dann existierte der Träger desselben einige Jahrzehnte vorher und wurde infolgedessen, wenn auch unklarer (durch Rufnamen etc.), schon früher namhaft gemacht. Darum verdient für diese Zeit die dritte Erklärung den Vorzug — ποιμένες, Hirten; ἐπίσκοποι, Aufseher; πρεσβύτεροι, ältere Christen: ein Bischof und mehrere Priester im späteren Sinne. Für die eigentliche apostolische Zeit aber (vor 67) läßt die sprachliche Entwickelung einen Beweis gar nicht zu. Und dies Ergebnis ist nicht rätselhaft, sondern natürlich, wenn jede Urkunde im einzelnen nach dem jeweiligen Zwecke erwogen wird. Wurde auch das christliche Amt im ersten Abschnitte unserer Beweisführung als positiv göttliche Einrichtung historisch sicher erwiesen, so folgt daraus zwar unmittelbar, daß die Christen bis 175 auch an der inneren Teilung dieses Amtes gar nichts ändern durften; diese Folgerung schließt aber keineswegs die Tatsache ein, daß die Apostel die Dreiteilung allsogleich und überall bei Bestimmung der ansässigen Vorsteher verwirklichten. Es stand ihnen frei, denen, welchen sie durch Handauflegung zuerst die Sendung übertrugen, sofort die Vollgewalt des Amtes zu verleihen (s. Schema: 2. nur Bischöfe), oder sie auf der niedersten Stufe zu belassen (διάκονοι, Diakone); das letztere freilich ist nur möglich, wenn die Apostel selbst am Orte ansässig blieben, sonst würde schon der Literalsinn διάκονος[1]) (Gehilfe)

[1]) Aus der Tätigkeit der Sieben in der Apostelgeschichte läßt sich ihre Diakonenstellung nicht herleiten, denn die notwendige Verteilung der Almosen war nur Veranlassung, ihnen überhaupt eine Sendung zu übertragen. Cf. Ign. Trall. 2, 1. 2: „Diener der Kirche

Schwierigkeiten gemacht haben. Die Apostel konnten ferner alle ansässigen Gehilfen zum zweiten Amtsgrade erheben oder einem aus ihnen die Vollgewalt mit dem Vorsitz verleihen. Vielleicht auch gingen die Apostel ganz zu Beginn der Wirksamkeit anders voran, als später, nachdem die Lehre größere Ausbreitung gewonnen hatte und an manchen Orten viele Anhänger zählte. Tatsachen, die in dieser Weise ganz dem freien Ermessen von dreizehn verschieden beanlagten Personen anheimgegeben sind, lassen sich nachträglich in ihrer Eigenart und Verschiedenheit nur konstatieren, falls die Quellen darüber ausdrücklich berichten.

Es werden von Autoren auch oft eine Reihe von Rufnamen aufgeführt, welche ein Anzeichen sein sollen für die frühe Existenz eines Einzelvorstehers: so *Ἀπολλώς* (Apollo) für Korinth, *Τίτος* (Titus) für Kreta, *Τιμόθεος* (Timotheus) für Ephesus, *Διοτρεφής* (Diotrephes) für eine Stadt in Kleinasien, *Ἄρχιππος* (Archippus) für Colossä, *Ἐπαφρόδιτος* (Epaphroditus) für Philippi. Diese Rufnamen wären zunächst durch eine zweifache Einteilung scharf in drei Gruppen zu trennen. Die Einteilungen betreffen Zeit- und Personenunterschiede. Mit Rücksicht auf die Zeit gehört *Διοτρεφής*[1]) (Diotrephes) zu den Einzelvorstehern nach 67, also zu der nachapostolischen Zeit. *Ἀπολλώς* (Apollo), ferner *Τίτος* (Titus) und *Τιμόθεος* (Timotheus) gehören nach den paulinischen Briefen zu den Wandergehilfen; *Τίτος* (Titus) und *Τιμόθεος* (Timotheus) hatten für Ephesus und Kreta einen vorübergehenden Auftrag, und der Zeitpunkt, da sie wieder bei Paulus

sind sie, nicht aber von Speis und Trank." Es ist möglich, daß die christliche Überlieferung für die Stellung der Sieben als einfache Diakone Anhaltspunkte hatte, die uns nicht mehr zugänglich sind. Ausführungen späterer Schriftsteller (Irenaeus, Hieronymus) leiden aber öfter an dem Fehler, daß sie die zu ihrer Zeit technischen Namen (z. B. *ἐπίσκοπος*) auch als in den ersten Jahrzehnten bereits technisch ansehen und darnach exegesieren, als seien dies konstante Werte.

[1]) Der Verkehr mit Johannes braucht nicht zu stoßen; denn der allein überlebende Johannes gab der Zeit kein charakteristisches Gepräge, wie vordem die gemeinsame Missionsarbeit der Zwölfe mit Paulus vor 67.

eintreffen sollten, ist genau angegeben. Wurden später alle drei ansässige Vorsteher, so geschah dies nach 67; es gehört also diese Tatsache nicht zu der vorliegenden Frage.

Somit bleiben übrig Ἄρχιππος (Archippus) für Colossä und Ἐπαφρόδιτος (Epaphroditus) für Philippi. Für Colossä kann man aber sicher mit mehr Recht einen zweiten Rufnamen anführen: Ἐπαφρᾶς (Epaphras). Ferner für Korinth sind gleich drei Rufnamen da: Στεφανᾶς (Stephanas), Φορτουνάτος (Fortunatus), Ἀχαικός (Achaicus). Dabei ist nicht zu vergessen, daß auch die zweite und dritte Amtsklasse — πρεσβύτεροι, Presbyter und διάκονοι, Diakone im späteren Sinne — ihre Namenentwickelung mit Rufnamen begonnen haben; wird später (67—113), wo die zweite und dritte Klasse längst eine Reihe von Klassennamen hatte, oft ein einzelner Rufname aufgeführt, so wird dadurch allerdings nahegelegt, daß der Träger desselben eine besondere Stellung für sich allein einnimmt, die im Gegensatz zu der der anderen zahlreicheren Amtsgenossen noch keinen Namen gefunden hat; das Bedürfnis den einzelstehenden, allen durch den Rufnamen genugsam gekennzeichneten Mann mit besonderem Titel zu bezeichnen, ist eben noch nicht vorhanden. Ganz zu Beginn der apostolischen Tätigkeit aber beweisen Rufnamen nichts für die Verzweigung des Amtes. Die große Zahl der Wandergehilfen ist eher ein Zeichen gegen die Existenz von Einzelvorstehern; denn bei ihrem stets nur vorübergehenden Aufenthalte in einer Gemeinde vertreten sie den Apostel unmittelbar.

Nachstehendes Schema mag in kurzem Überblick die beiden wichtigen Momente: das der Namenentwickelung und das der Übertragung der Sendung (oder was im aktiven Sinne dasselbe besagt, das der Vertretung von Gottes Sache auf Erden) passend veranschaulichen (S. 112 u. 113). Für die Umbildung jedes einzelnen Namens vergleiche Anhang No. V, Wortliste.

A. Namenentwickelung.

I. Nachapostolische Zeit (118—67).

Ansässige Vorsteher.

Von 118 ab: Technische Klassennamen.

ἐπίσκοπος,	πρεσβύτεροι,	διάκονοι,
Episkop;	Presbyter;	Diakone.

Vor 118: Ein Rufname, betitelt ἐπίσκοπος, Episkop: in Antiochien Ἰγνάτιος, Ignatius; in Ephesus Ὀνήσιμος, Onesimus; in Magnesia Δαμᾶς, Damas; in Tralles Πολύβιος, Polybius; in Smyrna Πολύκαρπος, Polycarp.

Ohne Rufname, Titel ἄγγελος, Gesandter: je einer in Ephesus, Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardes, Philadelphia, Laodicea.

Jahr 96:

Κλήμης, Clemens; Rufname ohne Titel.	Rom	πρεσβύτεροι = ἐπίσκοποι, διάκονοι, Ältere = Aufseher; Gehilfen.
ἀρχιερεύς, Hohepriester; alttest. Klassenname.	Korinth	ἱερεῖς, λευῖται, ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος, Priester; Leviten; der Laie.
Φορτουνάτος, Fortunatus; Rufname ohne Titel.	Korinth	πρεσβύτεροι = ἐπίσκοποι, διάκονοι, Ältere = Aufseher; Gehilfen.

II. Apostolische Zeit (67—40).

1) Wandernde,

Klassennamen: προφῆται, prophet. Ermahner; κήρυκες, Glaubensboten; διδάσκαλοι, Lehrer.

Die Entwickelung steht still.

Rufnamen:

1. Ἀπολλώς (Apollo), 2. Ἀρίσταρχος (Aristarch), 3. Ἀρτεμᾶς

2) ansässige Gehilfen der Apostel.

Klassennamen: ποιμένες, Hirten; πρεσβύτεροι, Ältere; ἐπίσκοποι, Aufseher; διάκονοι, Gehilfen.

Obige Namen wurden durch häufigeren Gebrauch aus der folgenden größeren Anzahl bevorzugt:

ποιμένες, Hirten; πρεσβύτεροι, Ältere; ἐπίσκοποι, Aufseher; προκαθήμενοι, Vorsitzende; πρωτοκαθεδρῖται, die die Ehrenplätze einnehmen; ἡγούμενοι, Führer; προηγούμενοι, Leiter; προϊστάμενοι, die an der Spitze stehen; προεστῶτες, Vorsteher; διδάσκαλοι, Lehrer; κήρυκες, Glaubensboten; προφῆται, prophet. Ermahner; διάκονοι, Gehilfen.

Der Literalsinn wiegt in diesen Ausdrücken noch ganz vor und legt folgende Ordnung nahe:

1. Er bezeichnet eine Tätigkeit, die indifferent ist gegen Wanderung oder Seßhaftigkeit:

προφῆται, prophet. Ermahner; κήρυκες, Glaubensboten; διδάσκαλοι, Lehrer;

2. er bedeutet eine Tätigkeit, die Seßhaftigkeit einschließt:

ποιμένες, ἐπίσκοποι, διάκονοι, Hirten; Aufseher; Gehilfen.

(Artemas), 4. *Βαρνάβας* (Barnabas), 5. *Δημᾶς* (Demas), 6. *Ἔραστος* (Erastus), 7. *Ἑρμογένης* (Hermogenes), 8. *Ζηνᾶς* (Zenas), 9. *Ἰησοῦς Ἰοῦστος* (Jesus Justus), 10. *Ἰωάννης Μάρκος* (Johannes Marcus), 11. *Λουκᾶς* (Lucas), 12. *Κρήσκης* (Crescens), 13. *Σίλας* = *Σιλουανός* (Silas =Silvanus), 14. *Σώπατρος* (Sopater), 15. *Τιμόθεος* (Timotheus), 16. *Τίτος* (Titus), 17. *Τρόφιμος* (Trophimus), 18. *Τυχικός* (Tychicus), 19. *Φύγελος* (Phigelus).

3. er bezeichnet eine Rangstellung gegenüber gewöhnlichen Christen:

προεστῶτες, Vorsteher; *προιστάμενοι*, die an der Spitze stehen; *ἡγούμενοι*, Führer; *προκαθήμενοι*, Vorsitzende; *πρωτοκαθεδρῖται*, die die Ehrenplätze einnehmen;

4. er hebt ehrend das Alter der Angehörigkeit zur neuen Lehre hervor:

ἀπαρχαί, *πρεσβύτεροι*,
Erstlinge; älteste Christen;

5. er beschreibt das Verhältnis und die Stellung des Trägers zum Apostel:

συνεργός, Mitarbeiter; *σύνδουλος*, Mitknecht; *συστρατιώτης*, Waffengefährte; *ἀδελφός*, Bruder; *ὑπηρέτης*, Untergebener; *διάκονος*, Gehilfe.

Nur Rufnamen (es sind noch keine Klassennamen gebildet):

Ἄρχιππος (Archippus), *Ἐπαφρᾶς* (Epaphras): ansässig in Colossä; *Ἐπαφρόδιτος* (Epaphroditus): in Philippi; *Στεφανᾶς* (Stephanas), *Φορτουνάτος* (Fortunatus), *Ἀχαϊκός* (Achaicus): in Korinth.

Die Zwölfe und Paulus: Apostel im strengen Sinne.

Christus.
Gott.

B. Wesen des christlichen Amtes.

Im passiven Sinne:	Im aktiven Sinne:
die Sendung von Gott.	die Vertretung von Gottes Sache auf Erden.

Die, welche im Jahre 113 Gottes Sache auf Erden vertreten: *Ἰγνάτιος* (Ignatius) in Antiochien, *Ὀνήσιμος* (Onesimus) in Ephesus, *Δαμᾶς* (Damas) in Magnesia, *Πολύβιος* (Polybius) in Tralles, *Πολύκαρπος* (Polycarpus) in Smyrna mit *πρεσβύτεροι* (Presbytern) und *διάκονοι* (Diakonen); ebenso im Jahre 96: *Κλήμης* (Clemens) in Rom und *Φορτουνάτος* (Fortunatus) in Korinth mit *πρεσβύτεροι* (Presbytern) und *διάκονοι* (Diakonen)

erhielten zum Teil ihre Sendung
von erprobten Männern, d. h.
von wandernden oder ansässigen Apostelgehilfen.

Diese wandernden oder ansässigen Gehilfen [und aus dem Jahre 113 *Ἰγνάτιος* (Ignatius), *Πολύκαρπος* (Polycarpus), aus dem Jahre 96 *Κλήμης* (Clemens) und *Φορτουνάτος* (Fortunatus)]

erhielten ihre Sendung
von den Zwölfen oder von Paulus, diese
von Christus, Christus
von Gott.

Dritter Abschnitt.

Ansässige Vorsteher im Verhältnis zu wandernden Amtsträgern und zu wandernden oder ansässigen Geistbegabten. Die Entwickelung ihres Amtes.

Erstes Kapitel.

Kurze, aber glänzende Wirksamkeit der wandernden Amtsträger und Geistbegabten.

Das Dunkel, das über die ansässigen Apostelgehilfen der ersten apostolischen Jahrzehnte ausgebreitet ist, dürfte sich etwas lichten durch einen Vergleich mit den wandernden Gehilfen und den Geistbegabten. Beide, die wandernden Apostelgehilfen, wie die Geistbegabten, haben von Anfang an eine hervorragende Stellung, aber das Dasein beider ist von kurzer Dauer; die ansässigen Gehilfen oder Vorsteher dagegen haben zu Beginn eine verhältnismäßig bescheidene Aufgabe, aber ihr Machtbereich mehrt sich, je mehr die Missionstätigkeit und mit ihr die wandernden Amtsträger in weite Fernen gerückt werden oder ganz verschwinden. Sie heben sich auch immer schärfer vom Volke ab, je mehr dessen charismatische Begabung nachläßt. Diese ansässigen Vorsteher haben bei der steten Fortdauer ihres Amtes eine Entwickelung aus kleinen Anfängen im wahren Sinne des Wortes, aber es ist eine Entwickelung, die der des Samenkorns zum Baume gleicht, d. h. das Wesen des Amtes bleibt immer das gleiche.

Die Wandergehilfen des Paulus wurden ganz aus den sozialen Kreisen herausgerissen, in denen sie bisher gelebt. Sie hatten viel mehr persönliche Opfer zu bringen, als die ansässigen Vorsteher, und es harrte lange nicht jeder bei dem beschwerlichen Wanderleben aus. Zum Entgelt für diese Opfer hatten

sie stets unmittelbaren Verkehr mit dem Apostel, schöpften aus reinster Quelle alle Unterweisungen für ihre Tätigkeit und behielten, weil sie nicht an diese oder jene Stadt gebunden waren, den Überblick über das große, weite Arbeitsfeld des Apostels, dem sie dienten.

Das Volk, das mit diesen Boten und Mitarbeitern des Apostels nicht ständig zusammen lebte, brachte ihnen naturgemäß besondere Hochachtung entgegen; sie erschienen ja nur in seiner Mitte, wenn etwas Wichtiges zu regeln war, was die ansässigen Vorsteher nicht entscheiden wollten oder konnten. Darum ist uns nahezu über jeden Wandergehilfen, über seine Tätigkeit und über seine Beziehung zum Volke etwas überliefert.[1]) Aber gerade die hervorragende Stellung und das Eingreifen der Wandergehilfen drängte die ansässigen Vorsteher mehr ins Dunkel zurück. Hörte einmal später in einer Kirchengemeinde (z. B. Korinth) diese unmittelbare Abhängigkeit vom Apostel und dessen Wandergehilfen auf, galt sie nicht mehr als eine eben angelegte Missionsstation, deren inneres Wachstum vom Gründer sorgsam zu schützen und zu überwachen war: dann konnten auch die ansässigen Vorsteher selbständige Maßnahmen treffen und sich damit sichtlich von der Menge abheben. Das Ansehen lag im Amte bei dessen erstem Beginn nur wie im Keime begründet. Aber es konnte sich mächtig entfalten, sobald die Apostel vom Schauplatze geschieden waren. Damals sahen die Wandergehilfen selbst sich nach einem seßhaften Vorsteheramte um, weil in den kultivierten Staaten des Römerreiches die neue Lehre überall Fuß gefaßt hatte. Alle Spannkraft und Energie lenkten sich von jetzt an auf den inneren Ausbau der Einzelkirchen.

Ähnlich, wie die Wandergehilfen, hatten die charismatisch Begabten zu Anfang bei Gründung einer Kirche eine ganz hervorragende Stellung. Auch sie lenkten durch das Außergewöhnliche ihrer Gaben die Aufmerksamkeit auf sich und

---

[1]) Siehe Anhang No. II, Personenliste: Ἀπολλῶς etc.

minderten infolgedessen das Ansehen und die äußere Bedeutung der ansässigen Vorsteher. Allein genau derselbe Vorgang, der mit den Wandergehilfen statt hatte, wiederholte sich den Geistbegabten gegenüber: diese ziehen kurze Zeit hindurch die Augen aller auf sich, sie leisten auch der Ausbreitung und Festigung der Lehre großen Vorschub; doch nach und nach schließt sich die göttliche Quelle, aus der ihre Gaben flossen. Man beschwört den Himmel durch übertriebene moralische Anforderungen, damit er fortfahre, diese Wunder auch ferner zu wirken, allein ohne Erfolg — die amtliche Tätigkeit ersetzt berufsmäßig manche Arbeitsleistung, welche vordem durch Träger von Charismen ausgeübt wurde. Das Amt ansässiger Vorsteher, welches bisher wie eine zarte junge Pflanze bescheiden im Schatten grünte, tritt nunmehr heraus ans helle Licht und entfaltet, ohne sein Wesen im geringsten zu ändern, ein mächtiges Wachstum. Alle Bedeutung, die den Aposteln, den Wandergehilfen, den Geistbegabten[1]) einstmals angehört hat, ist in dem Kanal der Sendungsreihe auf dasjenige Glied übergeflossen, das allein von vornherein für stete Dauer bestimmt war.

Zweites Kapitel.

Wahl und Weihe ansässiger Vorsteher.

Ganz zu Anfang wählten und weihten die Apostel wohl allein ohne die Zustimmung anderer die Erstlinge (*οἱ ἀπαρχαί*), die ältesten (*οἱ πρεσβύτεροι*) unter den Christen zu ansässigen Vorstehern. Später, als sich die Gemeinde mehr ausgebildet und mit Neubekehrten bevölkert hatte, beteiligte sich die

---

[1]) Die Geistbegabten als solche hatten gewiß nicht an der amtlichen Sendung teil, aber die Ausgießung der Gaben stand in direkter Beziehung zu der Sendung, sofern ein Apostel nötig war, um dieselben über die Neubekehrten zu verbreiten.

Bevölkerung an der Wahl. Hiezu war sie befähigt durch die langjährige Kenntnis der ansässigen Gemeindemitglieder, durch die noch allgemein verbreitete charismatische Begabung (1. Tim. 1, 18), welche oft auch das Innere des Menschen beurteilen half, und endlich durch den ausdrücklichen Willen der Apostel, welche nur solche Männer zu ansässigen Gehilfen haben wollten, die in der Bevölkerung selbst einen natürlichen Stützpunkt hatten. Denn es fehlte diesen Erstlingen jede andere natürliche Ausbildung zum Amte, und sie hatten, wie die Anfragen im ersten Korintherbrief zeigen, Schwierigkeiten genug.

Man denke sich nun einmal in einer bestimmten Gemeinde zu einer bestimmten Zeit — z. B. 54 in Korinth — die Wahl der ansässigen Vorsteher. Zunächst hat der Apostel selbst $1^1/_2$ Jahre dort gewirkt, unter seiner Handauflegung (2. Cor. 12, 12) haben sich die Geistesgaben (Charismen im engeren Sinne) reichlich unter die Gläubigen verteilt: die Prophezie hilft dem schlichten Mann, tiefe christliche Wahrheiten in Worte zu kleiden und begeistert zum Ausdruck zu bringen; einem andern ist die Gabe der Lehre zu teil geworden, er weiß einfach und klar über den Glaubensinhalt zu unterrichten; wieder einer spricht Sprachen u. s. f. Jetzt sollen alle diese Christen aus ihrer Mitte taugliche Männer wählen, damit sie der Apostel als ansässige Vorsteher mit seiner Sendung betraue. Ist es da denkbar, daß die Korinther, daß der Apostel gerade solche herausgreifen, denen wenige oder keine Geistesgaben zu teil geworden? Das wäre nicht verständig gehandelt, da ja diese Charismen im engeren Sinne vielfach die natürliche Vorbildung zum Amte ersetzen mußten. Nein, die Gläubigen und der Apostel werden mit Vorliebe ihren Blick auf Männer gerichtet haben, die das Charisma zu Lehrern, zu Propheten[1])

---

[1]) Aus den Aufzählungen *πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας* etc. (1. Cor. 12, 28; Eph. 4, 11) ließe sich nur dann auf eine alles überragende Stellung der Propheten schließen, wenn die Würde der Einteilungsgrund wäre; aber es ist die zeitliche Folge, welche die Ordnung angibt. Erst predigt der Apostel; dann werden unter seiner

machte. Und hier ergibt sich naturgemäß ein drittes und letztes Moment, das die Veränderlichkeit der Terminologie auf ihrem Entwickelungswege beherrscht, nämlich die Wahl eines charismatisch Begabten durch das Volk, damit ihn der Apostel durch Übertragung der Sendung zum wandernden oder ansässigen Gehilfen mache. Es ist zunächst ganz sicher, daß dies häufiger vorkam. *Σίλας* (Silas), einer der bekanntesten Gehilfen Pauli, hatte die Gabe der Prophezie, bevor ihn der Apostel an sich heranzog (Act. 15, 40). Er ist dann in den Briefen als Mitschreiber erwähnt und zwar vor Titus und Timotheus (2. Cor. 1, 19; 1. u. 2. Thess. 1, 1; 1. Petr. 5, 12). Oft verblieb solchen prophetisch begabten Männern der Name, der sich eher für ihr außerordentliches Charisma, als für die Sendung, die ihnen übertragen worden, ausgebildet hatte; denn letztere drängte sich in ihren Äußerungen dem Volke nicht so sichtbar auf, wie die überraschenden Wirkungen der Gnaden. Ja, je näher man dem Jahre 200 nach Christus kommt, um so eher wird der auch bei Heiden und Juden verbreitete Name Prophet beibehalten, weil die Gabe der Prophezie seltener und seltener wurde, und das Wort Prophet den Leuten damals viel geläufiger war, als uns. Außer Silas sind noch eine Reihe anderer Männer ihrem Rufnamen nach bekannt, welche die Prophetengabe besaßen, ehe ihnen die Apostel ihre Sendung übertrugen: so *Ἰούδας Βαρσαββᾶς* (Judas Barsabas), ferner *Βαρνάβας* (Barnabas), der im Auftrage der Apostel nach Antiochien ging. Die Sieben, denen die Apostel in Jerusalem die Hände auflegten, mußten *πλήρεις πνεύματος ἁγίου* (voll des heiligen Geistes) sein. Dies wird dann auch ausdrücklich berichtet von *Στέφανος* (Stephanus) und *Φίλιππος* (Philippus); es lassen

---

Handauflegung die Gaben mitgeteilt; die Propheten und Lehrer helfen unmittelbar darauf die Lehre erklären und festigen; sodann, wenn die Gemeinde in ihrem Fortbestand gesichert ist, überläßt sie der Apostel den *πρεσβύτεροι* etc.

Freilich, viele Propheten (so *Σίλας*, *Βαρνάβας*, andere) kamen auch an Würde unmittelbar nach den Aposteln, aber solche Männer sind in den Aufzählungen nicht direkt gemeint.

sich ferner noch namhaft machen: *Ἄγαβος* (Agabus), *Συμεὼν ὁ καλούμενος Νίγερ* (Simon, auch Niger genannt), *Λούκιος ὁ Κυρηναῖος* (Lucius aus Cyrene), *Μαναήν* (Manahen), *Ἰγνάτιος* (Ignatius), *Πολύκαρπος* (Polycarp). Fragt man darum, von dem Namen *προφήτης*[1]) (Prophet) ausgehend: Ist hier bloß vom Charisma oder auch vom Amte die Rede? so ist für jede einzelne Stelle zu antworten: Wenn das Amt nicht anderswo ausdrücklich angegeben ist, dann ist mit dem Wort *προφήτης* (Prophet) allein weder für noch wider ein Entscheid gegeben. Beide Möglichkeiten: nirgends ein Amt, überall ein Amt, sind von Autoren mit Konsequenz durchgeführt. Wahrscheinlicher ist, daß beides eintrat: Prophetengabe bald mit, bald ohne Amt, je nach den verschiedenen örtlichen und zeitlichen Umständen.

Drittes Kapitel.

Gefahren und Vorteile, die dem Amte ansässiger Vorsteher aus der Minderung der charismatischen Begabung erwuchsen (nachapostolische Zeit: 67—175).

a) Gefahren.

Zu einer Zeit, da die Geistbegabung längst nicht mehr allgemein war, gab es wohl an vielen Orten ansässige Vorsteher, welche die unter den Charismen am längsten andauernde

---

[1]) In Ägypten gehörten die *προφῆται* zur Priesterschaft. Eine Inschrift gibt *προφήτης* durch sacerdos wieder:

Sacerdos Osirim
ferens. *ΠΡΟΦΗ* ⌗ [*της*]
'ΟΣΕΙΡΙΝ ΚΩΜ ⌗ [*α*]
ΖΣ ⌗ [*ων*] Faijûm 2./3. Jahrh. n. Chr.

„Wir lernen ein so eigentümliches Wort wie Didache 13, 3: *δώσεις τὴν ἀπαρχὴν τοῖς προφήταις. αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν* besser begreifen, zumal wenn es in dem Lande geschrieben war, wo die *προφῆται* Priester waren (das heißt in Ägypten).“ Deissmann, Neue Bibelstudien (Marburg 1897), S. 62ff.

Prophetengabe nicht besaßen. Da konnte es leicht vorkommen, daß Männer, die mit einer Gnadengabe ausgerüstet und vielleicht auch mit der Sendung betraut waren, auf ihren Wanderungen in einer kleinen Stadt mit den gewöhnlichen Vorstehern zusammentrafen. Die Augen der Bevölkerung richteten sich naturgemäß auf das für sie Ungewöhnliche und Seltene. Und bei näherem Vergleich mußten sich ihnen auch die Ankömmlinge vorteilhaft gegenüber den ansässigen, bekannten Amtsträgern abheben: die Aposteleigenschaft des Wanderns, übernatürliche Begabung und zugleich amtliche Sendung zeichneten die ersteren aus, und das waren gerade die Eigenschaften, die damals — der ganzen christlichen Anschauungsweise zufolge — den Wert der Person erhöhten. Die daraus entspringende Hochschätzung war in sich voll und ganz berechtigt; sie bot erst Anlaß zu begründetem Tadel, wenn sie eine Mißachtung der ansässigen Vorsteher wegen ihrer bescheideneren Stellung in sich schloß. Die Zwölfapostellehre, welche das Verhalten des gewöhnlichen Mannes allem fahrenden Volke, gutem wie schlechtem, gegenüber regeln will, warnt hievor XV, 2: „Verachtet sie (die *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι*, Aufseher und Gehilfen) darum nicht; denn auch sie sind die Geehrten unter euch, zugleich mit den Propheten und Lehrern.“ Es ist dies die bereits im 1. Teil, 4. Kap., S. 56 erwähnte Stelle[1]), auf welche erst hier Rücksicht genommen werden konnte.

---

[1]) *Οἱ τετιμημένοι ὑμῶν.* Wären nicht-charismatische, ansässige Vorsteher beim Volke in gleicher Weise geehrt gewesen, wie Propheten und Lehrer, so brauchte der Verfasser nicht vor Mißachtung zu warnen. „Sie sind die Geehrten unter euch“ will daher besagen: wie Wander-Propheten und -Lehrer in besonderer Weise (von Gott) mit übernatürlichen Vorzügen geehrt wurden, so auch die ansässigen Vorsteher; freilich ist ihre Gabe, „die Sendung“ oder „die amtliche Vertretung von Gottes Sache“, in ihren Äußerungen bescheidener, als die der Charismen.

Es gibt Autoren, die gerade Did. XV, 2 als eine ganz besonders lichtvolle Stelle ansehen, welche das Dunkel, das die Tätigkeit der ansässigen Vorsteher umgibt, erhellen soll. Dabei wird dann oft

Ferner konnte der Fall eintreten, daß zu einer Zeit, da manche mißverständlich den Wert der Charismen viel zu hoch anschlugen, junge, redegewandte Männer in jugendlich stürmischen Vorträgen die Augen der Menge auf sich lenkten, als seien sie übernatürlich begabte Propheten.[1]) Schritten dann die ansässigen Vorsteher ihrem Amte entsprechend ein, so war es nicht sicher, daß sie unter diesen Umständen bei der eigenen bescheidenen Stellung die Oberhand behielten; es war möglich, daß sie ihres Amtes entsetzt wurden, und daß die Gegner unter dem Vorwande charismatischer Begabung sich die Funktionen der Abgesetzten anmaßten.

Dies war die Lage im Jahre 96 in Korinth, als Clemens[2])

---

die Urkunde selbst in eine so späte Zeit verlegt, wo überhaupt kein Zweifel mehr besteht über die Stellung der *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι*. Aber ein Zeugnis wie die Didache zum Hauptausgangspunkte für die Erklärung der Verfassung zu wählen, empfiehlt sich schon wegen des allgemeinen, moralisierenden Inhaltes nicht, dessen Angaben in jeder Stadt, zu jeder Zeit Anwendung finden können. Die Verfassungsverhältnisse — der einzige sichere Anhaltspunkt, die Zeit des Schriftstückes zu bestimmen — stehen durch das gewählte Thema erst in Frage. So sind Zeit und Ort unbestimmt oder wenigstens nicht von vornherein sicher. Das Schreiben gibt ferner ganz gewiß keine klare Auskunft über die ersten apostolischen Jahrzehnte; das geht aus der Art, die Charismen zu behandeln, klar hervor.

In allen Abschnitten endlich, die über die Verfassung berichten, sind in den Namen der Amtsträger alle drei Veränderungsmomente für die Wortentwickelung (cf. S. 9—29 u. 118) vereinigt. Gerade diese Namen werden aller sprachgeschichtlichen Entwickelung zum Trotz als konstante Größen angesehen, und an alle voraufgehenden und nachfolgenden Angaben über die Verfassung als sicherer, fester Maßstab angelegt.

Die Mitteilungen, welche die Didache bringt, verdienen gewiß volle Beachtung. Nur darf man dies Zeugnis nicht als das klarste, bestimmteste wählen, um mit demselben das Dunkel anderer Zeugnisse aufzuhellen.

[1]) Eine solche Verirrung wäre in den ersten apostolischen Jahrzehnten unmöglich gewesen, weil den Propheten Beurteiler zur Seite standen, welche sagen konnten, ob ihre Reden von Gott seien.

[2]) 1. Clem. 41, 1: Brüder, so bewahre denn ein jeder von uns die demütig dankbare Gesinnung gegen Gott in der Stellung, die ihm einmal zugewiesen worden; er verbleibe darin mit gutem Gewissen; er soll aber nicht die Schranken durchbrechen, die seiner Dienst-

von Rom den Aufstand durch sein beredtes Wort und durch sein Ansehen beizulegen suchte.

Zu einer Zeit, wo es nicht mehr gewöhnlich oder selbstverständlich ist, daß die Vorsteher[1]) übernatürliche Gaben (Charismen) besitzen, werden die natürlichen Vorzüge betont, auf die derjenige, welcher die Sendung überträgt, schauen muß, bevor er jemandem die Hände auflegt (1. Tim. 3, 1—14). Es wird auch für das Volk eine Liste von Eigenschaften aufgestellt, damit es dieselben bei der Wahl der Vorsteher vor Augen habe und nur Männer vorschlage, welche in allen diesen Anforderungen die nötigen Garantien bieten (Did. XV, 1).

b) Vorteile.

Brachte auf diese Weise das Schwinden der Charismen dem bescheidenen Vorsteheramte des öfteren Gefahr, so war doch im allgemeinen jene Abnahme seiner Entwickelung überaus günstig. Besaß beispielsweise ein ansässiger Vorsteher selbst die Gabe der Prophezie, so erhöhte er durch diese übernatürliche Ausstattung sein Ansehen als ansässiger Vorsteher. Die Eigenart des Charismas ließ den Träger auch erkennen, wie die Sendung der ansässigen Leiter, die Vertretung von Gottes Sache auf Erden, das dauernde einigende Band sein werde, das die Gläubigen untereinander und mit Gott verbinde.

Diese prophetische Einsicht ließ ihn dann sein ganzes,

---

sphäre gezogen sind. 40, 3: Gott hat mit höchstem Willensentscheid für die Feier seines Dienstes Ort und Personen namhaft gemacht, damit die ganze hl. Handlung, nach seinem Wohlgefallen vollzogen, seinem Willen genehm sei. 43, 1: Einst entbrannte auch unter Moses ein Streit über das Priestertum. 44, 6: Wir müssen leider mit ansehen, daß ihr einige Männer des Amtes entsetzt habet, die ein erbauliches Leben führten, die in Ehre und ohne Schuld ihrem Dienste oblagen. 45, 1: In Wahrheit, Brüder, ihr suchet Streit in Dingen, welche das Seelenheil betreffen.

[1]) Aus einer natürlichen, aber übertriebenen Reaktion gegen die Hochschätzung wandernder Amtsträger erklärt sich das Verhalten des ansässigen Vorstehers Διοτρεφής (Diotrephes): er nimmt dieselben einfach nicht auf. Siehe Anhang No. II, Personenliste: Διοτρεφής.

großes Ansehen ohne allen Eigennutz dazu verwenden, den ansässigen Kirchenvorstehern jene Stellung zu sichern, die ihnen den Wanderpropheten und dem Volke gegenüber gebührte (Didache XV). Dies ist der Grundgedanke, dem der prophetische Ignatius selbstlos seine letzten Lebenstage geweiht, ja, für den er sogar sein Leben hinzugeben bereit ist: „Ich sterbe für die, welche untertan sind dem *ἐπίσκοπος* (Episkop), den *πρεσβύτεροι* (Presbytern) und den *διάκονοι* (Diakonen)" (Polyc. 6, 1).

Viertes Kapitel.

Die ansässigen Vorsteher der ersten apostolischen Jahrzehnte und ihr Verhältnis zu den Geistbegabten.

Die Erkenntnis der Wechselbeziehung zwischen Charisma und Amt in der nachapostolischen Zeit ist noch zu ergänzen durch die Betrachtung ihres beiderseitigen Verhältnisses in den ersten apostolischen Jahrzehnten. Zu dem Zwecke wollen wir die Mitteilungen näher einsehen, welche über die Prophezie vorliegen. Diese Gabe hat sich am längsten erhalten (bis 200) und hat zum Amte die nächsten Beziehungen. Die Zeit ihrer ersten allgemeinen Blüte sind die frühen Jahrzehnte apostolischer Wirksamkeit. Am ersten Pfingsttage gießt sie sich über die versammelten Apostel aus. Petrus verheißt dann in seiner ersten prophetischen Rede (Act. 2, 17. 18), diese Gnadengabe werde in kommender Zeit alle christlichen Männer und Frauen erfüllen. Dies Charisma vermittelt innere Erkenntnis übernatürlicher Dinge und ist behilflich, sie andern in verständlicher, oft begeisternder Rede mitzuteilen. Die Christen treten infolge dieser Gabe frei im Gottesdienst[1]) auf, und alle

[1]) Somit gab es in den ersten Jahrzehnten zwei Momente, die jeden Christen, auch ohne daß er ein Amt hatte, zum Lehren berechtigten. Zunächst die übernatürliche Begabung; sie hatte keine Ausschreitungen zu verzeichnen, so lange eine andere Gabe, die der „Unterscheidung der Geister", gerade so stark verbreitet war. Sodann

Angaben des Paulus im ersten Korintherbrief betreffen die Ordnung, nicht eine Änderung der bestehenden Verhältnisse. Die Beteiligung aller Christen an Lehre, Rede, Psalmerklärung war so groß, daß die Hauptschwierigkeit darin bestand, dem Gottesdienste einen erbaulichen, geregelten Verlauf zu sichern. 1. Cor. 14, 26: „Wenn ihr zusammen kommt, da hat ein jeder von euch einen Psalm, einen belehrenden Vortrag, eine Offenbarung, eine Sprache, eine Auslegung. Alles geschehe zur Erbauung. 27 Redet man in Sprachen, so geschehe dies von zweien, höchstens von dreien, und einer lege es aus. 28 Ist kein Dolmetsch da, so soll der Glossologe in der Versammlung schweigen; mit sich selbst mag er reden und mit Gott. 29 Als Propheten mögen zwei oder drei reden, und die übrigen sollen beurteilen (ob die Rede wirklich von Gott kommt). 30 Wenn aber einem, während er dasitzt, eine Offenbarung zu teil wird, so schweige der Erste. 31 Denn ihr könnt alle einer nach dem andern weissagen, damit alle lernen und alle ermuntert werden. 32 Und prophetischer Geist ist dem Propheten untertan. 33 Denn Gott ist nicht der Urheber der Verwirrung, sondern des Friedens. 34 Wie in allen Kirchen die Weiber schweigen sollen, so auch bei euch." Eph. 5, 18: „Seid voll des heiligen Geistes, 19 miteinander redend in Psalmen, Hymnen und geistlichen Liedern, in eurem Herzen dem Herrn singend und jubelnd." Col. 3, 16: „Das Wort Christi wohne in euch, es ströme über, indem ihr lehret in aller Weisheit und euch ermahnet durch Psalmen, Gesänge und geistliche Lieder, in der Gnade Gott lobsingend in euren Herzen." [1])

---

das Recht, das jeder gebildete Jude, besonders ein Rabbi, in einer fremden Synagoge besaß: es besteht darin, daß der Ankömmling in der Versammlung auftritt und die Schrift erbaulich erklärt. Von diesem Rechte machte Paulus auf seinen Reisen Gebrauch, um sich bei Juden einzuführen. Viele christliche Pharisäer benutzten dasselbe Recht, um die bekehrten Heiden wegen ihrer Nichtbeobachtung des Gesetzes zu beunruhigen.

[1]) Diese charismatische Begabung gewöhnlicher Christen half auch mit zur Ausbreitung der Lehre und zur Neugründung von Kirchen.

Wenn nun die Erstlinge (οἱ ἀπαρχαί), die ältesten Christen (οἱ πρεσβύτεροι), welche von den Aposteln zu ihren Stellvertretern eingesetzt waren, auch diese Charismen wie gewöhnliche Laien inne hatten, wenn sie dieselben sogar in höherem Grade besaßen, so ergibt sich doch unmittelbar aus den geschilderten Verhältnissen, daß gerade sie auf Maßhalten drängen mußten, und daß sie selbst hierin das Beispiel zu geben hatten. Gerade sie werden also nicht dem noch redenden Propheten (1. Cor. 14, 28. 32) ins Wort gefallen sein, um selbst zu prophezeien, sondern als Vorsteher mehr auf Bescheidenheit und gute Ordnung gesehen haben. Daß dies Ordnen und Vorstehen nicht das Wesen ihrer Amtstätigkeit ausmachte, ist in dem Vorhergehenden sicher festgestellt. Weil aber, wie die Sprachgeschichte uns lehrt, bei der Bildung von Namen im Munde des Volkes die ersten, beschreibenden Ausdrücke auf die ersten, sinnfälligen Merkmale sich beziehen, durch welche ein Mensch sich von andern unterscheidet (hier: eine bestimmte Klasse sich von allen andern Christen unterscheidet), ohne auf das wesentliche Unterscheidungsmerkmal Rücksicht zu nehmen, so wurden eben von dem Ordnen und Vorstehen die ersten, allgemeinen, beschreibenden Ausdrücke für die zu benennenden Personen gewählt: *ἡγούμενοι*, Führer; *προηγούμενοι*, Leiter; *προιστάμενοι*, die an der Spitze stehen; *προεστῶτες*, Vorsteher; *προκαθήμενοι*, Vorsitzende; *ἐπίσκοποι*, Aufseher. Schon dieser Literalsinn zeigt klar an, wie groß der Fehlgriff war, aus solchen ersten Benennungen einen Schluß auf das Wesen des Amtes zu ziehen.

Die Stellung der ansässigen Vorsteher ist also in den allerersten Jahrzehnten eine zu ungünstige, als daß sie sich historisch scharf abheben könnte: sie sind zwar aus allen anderen Christen plötzlich zu Vorstehern gemacht, aber sie teilen in allem deren Lebensverhältnisse; in der Versammlung führen sie

So wurde Antiochien, die erste heidenchristliche Kirche, gegründet. Barnabas, der von den Aposteln gesandt wurde, bestätigte und erweiterte nur das begonnene Werk.

wohl den Vorsitz[1]), aber das Volk hat den regsten Anteil an der Erbauung; sie walten endlich ihres Amtes in steter Abhängigkeit vom Apostel und seinen Wandergehilfen. Dies alles ist nicht seltsam, sondern ganz der zeitlichen Entwickelung entsprechend. Alle Einschränkungen bei den Agapen und in der Redefreiheit des Gottesdienstes haben sich allmählich auf Grund praktischer Erfahrungen und wegen des Nachlassens der Gaben eingestellt. Alle diese Regelungen waren nicht nur vernünftig, sondern auch notwendig; sie haben aber zur Folge, daß sich die Bedeutung der Amtstätigkeit mit vorrückender Zeit auch in den Urkunden schärfer abhebt, daß die außerordentliche, übernatürliche Art der Betätigung des Volkes immer mehr schwindet, daß die Missionare nicht mehr eingreifen, ja, daß der letzte Lichtschein der Charismen sich vor dem gänzlichen Erlöschen um die ansässigen Vorsteher konzentriert und so die Amtsträger verklären hilft, welche er vorher verdunkelte. Schon Eusebius[2]), der erste

---

[1]) Die Art, wie die ansässigen Vorsteher Verwalter der Eucharistie waren, läßt sich besser gesondert behandeln; die der vorliegenden Arbeit gezogene Grenze (das Jahr 175) wäre dafür zu eng. Die Zwölfapostellehre und der Clemensbrief enthalten wertvolle Angaben. Letzterer ist ein sprechendes Beispiel der Vorsicht, welche die Christen über diesen Gegenstand zur Zeit der Verfolgung anwandten: es war ja möglich, daß 96 die Briefboten und mit ihnen das lange Schreiben in die Hände der Verfolger gerieten; darum braucht der Verfasser Ausdrücke des Alten Testamentes, um Vorschriften für den Kultus der neuen Lehre einzuschärfen. — Ignatius gibt wertvolle Anhaltspunkte in fast allen seinen Briefen.

[2]) Cf. Franz Overbeck, Die Bischofslisten und die apostolische Nachfolge in der Kirchengeschichte des Eusebius. Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel (Basel 1898), S. 41:

„Die ‚apostolische Nachfolge' bezeichnet also — so möge es gestattet sein, die voranstehenden Ausführungen zusammenzufassen — in der Kirchengeschichte des Eusebius zunächst und an und für sich nichts anderes als die Gesamtheit der Successionen der Bischöfe der Kirche, aber indem diese Gesamtheit bei Eusebius die Trägerin der historischen Manifestationen der Kirche, oder der Kirche als historischer Erscheinung überhaupt geworden ist, dient sie ihm zugleich als Bezeichnung eben dieser Erscheinung; woraus

christliche Historiker, hat diese Bedeutung des christlichen Amtes erfaßt und in ihm fernerhin den Ausgangspunkt aller kirchlichen Entwickelung gesehen.

Schluß.

Hiermit glauben wir dem vorgesteckten Ziele Genüge getan zu haben: bei streng methodischem Vorgehen einen klaren Einblick in die Angaben der Quellen[1]) selbst zu vermitteln.

Faßt man die Ausbreitung der christlichen Lehre von Anfang an und den inneren Ausbau in den einzelnen Gemeinden als ein einziges, einheitliches, reges Leben auf, so

---

sich auch die besondere Bedeutung, welche in Eusebs Darstellung der Kirchengeschichte seine Bischofslisten haben, erklärt."

[1]) In einer eigenen Schrift: Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats von Stanislaus v. Dunin-Borkowski S. J. Ergänzungshefte der „Stimmen aus M. Laach" 77, Freiburg 1900, wurde alle einschlägige Literatur eingehend besprochen. Zu den von diesem Autor rezensierten Werken gehört auch: Michiels, L'origine de l'épiscopat. Louvain (1900). Cf. „Stimmen" Bd. 61 (1901), S. 76—79. Vergleiche auch: Borkowski, Studien zur ältesten Literatur über den Ursprung des Episkopates. Historisches Jahrbuch (1900), S. 221—254. Ferner: Die Interpretation der wichtigsten Texte zur Verfassungsgeschichte der alten Kirche. Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck (1903), I. Heft S. 62 ff.; II. Heft S. 1 ff.

A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig, Hinrichs (1902), bringt die von Stanislaus v. Dunin-Borkowski eingehend erörterte Ansicht ohne merkliche Änderung von neuem vor. Zu S. 230: „Der Begriff Apostel nach den ältesten Schriften", vergl. in dieser Arbeit S. 18—28. Zu S. 244: „Die Unterscheidung Apostel, Propheten und Lehrer ist eine uralte", vergl. die sprachgeschichtliche Entwickelung dieser Namen und den positiven Beweis für die Existenz eines Amtes in dieser Studie.

Wegen der durch v. Dunin-Borkowski S. J. bis zum neuesten Datum fortgeführten Kritiken hielt sich der Verfasser für berechtigt, sich auf den positiven historischen Beweisgang zu beschränken, ohne die Ausführungen durch Widerlegung entgegenstehender Ansichten zu unterbrechen.

erkennen wir zwar an den Wirkungen, welch kräftige Faktoren hier tätig waren, sofern nach einigen Jahrzehnten schon der Kaiser zu Rom und dann alle seine Nachfolger sich mit den Anhängern der neuen Lehre beschäftigten; aber die meisten Kräfte wirkten nur für ihre Gegenwart und hinterließen keine sichtbaren Spuren. Die wenigen schriftlichen Aufzeichnungen allein, die auch alle zunächst bloß für den Augenblick bestimmt waren, eigneten sich dazu, falls sie erhalten blieben, kommenden Generationen einen Blick in die Werkstätte dieses regen Lebens zu gestatten.

Mit den beiden ersten christlichen Jahrhunderten verhält es sich daher ähnlich, wie mit einem äußerst tätigen Menschen, der mit kräftiger Energie sich einer Lebensaufgabe widmet: er findet umsoweniger Zeit zu schriftlichen Reflexionen und Mitteilungen, je höhere Anforderungen sein Beruf an ihn stellt; er gibt nur schriftliche Aufträge, falls es nicht wohl möglich ist, die Sache selbst mündlich zu besorgen. Sollte nun die Wirksamkeit dieses Mannes in ferner Zeit bloß nach seiner schriftlichen Hinterlassenschaft geprüft werden, so würden vielleicht Einzelheiten, denen er keine besondere Bedeutung beimaß, genau bekannt werden, indes wichtige Dinge, welche er durch die Tat verwirklicht hatte, gar nicht zur Kenntnis kämen, weil sich schriftlich keine Andeutung darüber vorfindet.

In den zwei ersten christlichen Jahrhunderten herrschte solch ein tätiges Leben, und darum sind schriftliche Mitteilungen verhältnismäßig selten. Schon um überhaupt einen Brief zu übersenden, mußte der Schreiber selbst den Boten stellen. Da begnügte man sich sehr oft bloß mit einem mündlichen Auftrage. Von jenen Mitteilungen, die trotzdem schriftlich ausgerichtet wurden, sind viele[1]) verloren gegangen: der Papyrus war wenig dauerhaft, und die Erhaltung der überkommenen Schriften verdankt man größtenteils der hohen

[1]) Von Paulus wenigstens je ein Brief nach Korinth, Laodicea und Philippi.

Verehrung, welche Zeitgenossen und Nachkommen diesen Zeugnissen zollten und der daraus entspringenden Sorgfalt, haltbare Abschriften auf teurem Pergament herzustellen.

So ist eine sichere historische Erkenntnis von vielen äußeren Zufällen abhängig, und in den meisten Fragen ist sie an enge Grenzen gebunden. Wäre sie allein dazu bestimmt, jede wichtige Religionsfrage zum Entscheid zu bringen, so würde damit die christliche Religion selbst unmöglich gemacht. Denn die wahre historische Forschung schweigt, sobald die Urkunden keine Angabe mehr bieten. Die historischen Auseinandersetzungen zeigen leider zur Genüge, wie die Behandlung der schriftlichen Zeugnisse in wichtigen Fragen nicht jeden zum gleichen Ziele führt.

Anhang.

No. I.

Clemens an die Korinther.[1])

Adresse.

Die Kirche Gottes zu Rom an die Kirche Gottes zu Korinth, an die nach dem Willen Gottes durch unsern Herrn Jesus Christus berufenen Heiligen. Gnade und Friede werde euch in Fülle zu teil von dem allherrschenden Gotte durch Jesus Christus.

Einleitung.

Ihr waret ehemals glücklich.

I. Brüder! Nur weil jählings und in ununterbrochener Folge Unglück auf Unglück über uns hereinbrach, nehmen wir so spät Stellung zu dem, was bei euch, Geliebte, zu wünschen übrig läßt: zu dem heillosen, verabscheuungswürdigen Aufstande, — ein Ding so fremd, so fernliegend den Auserwählten Gottes. Er wurde von einigen stürmischen Köpfen so verwegen geschürt, daß euer Name, der doch von aller Welt bisher nur mit Ehrfurcht, mit Achtung und Liebe genannt wurde, Anlaß zu den heftigsten Schmähungen bietet. 2. Ein jeder, der sich in eurer Mitte aufgehalten, konnte euren lebendigen, festen Glauben erproben, mußte eure verständige, tadellose und fromme Gesinnung in Christo bewundern, eure freigebige, andauernde Gastlichkeit hervorheben, eure vollkommene, untrügliche Einsicht rühmen. 3. Euer Tun war unabhängig von allem Ansehen der Person, und euer Wandel entsprach den Satzungen Gottes in Untertänigkeit gegen eure Vorsteher und in geziemender Ehrfurcht

---

[1]) Es sei hier nochmals an die Seite 43, Anm. 1 gegebene Weisung erinnert, den Brief ohne Unterbrechung bis zu Ende zu lesen, um die rhetorische Wirkung an sich zu erfahren.

gegen die Presbyter. Die Jugend erzoget ihr zu Mäßigkeit und Rechtschaffenheit; die Frauen hießet ihr, mit gebührender Liebe zu dem Gatten untadelig und keusch ihren Obliegenheiten gewissenhaft nachkommen; ihr lehrtet sie, gemäß ihrer Unterordnung die häuslichen Arbeiten zu übernehmen in aller Ehrbarkeit. II. Lieber Untertan als Gebieter, lieber Spender als Empfänger, war jeder von Demut beseelt und frei von Prahlerei. Mit der Gabe Christi zufrieden und voller Aufmerksamkeit für dieselbe, nahmt ihr in sorgsamer Liebe seine Worte auf; seine Leiden standen euch vor Augen.

2. So war tiefer, süßer Friede allen zu teil geworden; er war verbunden mit einem unersättlichen Verlangen, Gutes zu tun. Über alle ergoß sich die Fülle des hl. Geistes. 3. Ihr erhobet eure Hände zum allmächtigen Gott, emporgetragen von hl. Willensentschlüssen, mit aufrichtiger Bereitwilligkeit und frommem Vertrauen; ihr batet um seine Nachsicht für unfreiwillige Verstöße. 4. Auf alle Brüder erstreckte sich eure Sorge bei Tag und bei Nacht, damit durch erbarmende Umsicht die ganze Zahl der Auserwählten Heil erlange. 5. In argloser Einfalt truget ihr einander nichts nach. 6. Auflehnung und Zwist galten als Greuel, die Fehltritte des Nächsten gingen den andern zu Herzen, und sie sahen dessen Mängel wie die eigenen an. 7. Zu jeder guten Tat bereit, ließet ihr euch kein edles Unternehmen verdrießen. 8. In eurem tugendhaften, ehrwürdigen Wandel lenkte Gottesfurcht alle eure Werke. Die Gebote und Satzungen des Herrn waren euch tief ins Herz geschrieben. III. Ansehen und Erfolg jeglicher Art wurden euch zu teil. Da erfüllte sich das Wort der Schrift: „Es aß und trank der Geliebte, er wurde rund und dick — dann schlug er aus . . .“

Ausführung.

Erster ermahnender Teil.

Jetzt macht euch Zwietracht unglücklich.

2. Das ist die Quelle, daraus Eifersucht und Neid, Streit, Parteiung, Verfolgung, Aufruhr, Krieg und Knechtschaft entspringen. 3. Es erhebt sich der Gemeine gegen den Edlen,

der Ehrlose gegen den Ehrenmann, der Tor gegen den Weisen, der Jüngling gegen den Greis. 4. Darum ist Gerechtigkeit und Friede entschwunden; denn ein jeder gibt die Gottesfurcht preis, wird blind für den Glauben und vergißt, seinen Lebenswandel nach den Satzungen der Gebote einzurichten, wie es um Christi willen sich ziemt. Er geht vielmehr den Begierden seines verkehrten Herzens nach und gibt sich verruchtem, gottlosem Neide hin.

Durch den Neid hat auch der Tod in diese Welt seinen Einzug nehmen können.

Zwietracht machte immer die Menschen unglücklich, vom ersten Anfang an durch alle Geschlechter bis zu dieser Stunde bei euch.

IV. Die Schrift sagt: „Nach geraumer Zeit brachte Kain von den Feldfrüchten dem Herrn ein Opfer dar; auch Abel opferte von den Erstlingen der Herde und ihrem Fette. 2. Auf Abel und seinen Gaben ruhte das Auge Gottes, auf Kain dagegen und sein Opfer achtete er nicht. 3. Darüber wurde Kain von Mißmut verzehrt, und sein Gesicht magerte ab. 4. Gott fragte den Kain: ‚Warum bist du über die Maßen traurig, und warum sind deine Züge eingefallen? Hast du nicht gesündigt dadurch, daß du zwar in rechter Weise opferst, aber nicht in rechter Weise teilst? 5. Komme zur Ruhe, Abel wird nach wie vor dir untertan sein, und du wirst über ihn herrschen (nach dem Rechte der Erstgeburt).‘ 6. Da sagte Kain zu seinem Bruder Abel: ‚Komm mit mir aufs Feld.‘ Doch als sie im Freien waren, erhob sich Kain gegen seinen Bruder Abel und tötete ihn.“

7. Brüder, beherziget es: die Veranlassung zum Brudermorde lag in Eifersucht und Neid. 8. Unser Vater Jakob mußte vor seinem Bruder Esau die Flucht ergreifen wegen dessen Eifersucht. 9. Joseph wurde bis zum Tode verfolgt und kam in Sklaverei wegen der Eifersucht. 10. Eifersucht zwang auch Moses zur Flucht vor Pharao, dem Könige Ägyptens, als er von einem Stammesgenossen hören mußte: „Wer hat

dich zum Schiedsrichter über uns gesetzt? Willst du auch mich niederstrecken, wie du gestern den Ägypter gemordet?" 11. Wegen Eifersucht mußten Aaron und Maria außerhalb des Lagers ihr Zelt aufschlagen. 12. Eifersucht schleuderte Dathan und Abiron lebendig in die Hölle hinab, weil sie sich in Aufruhr gegen Moses, den Diener Gottes, erhoben. 13. Eifersucht verhängte über David nicht nur den Neid fremder Völker, sondern auch die Verfolgungen Sauls, des israelitischen Königs. V. Doch genug der Beispiele aus entlegener Vergangenheit; kommen wir zu den Streitern aus unserer eigenen Zeit, stellen wir uns die edlen Vertreter der jetzigen Generation vor. 2. Diejenigen, welche bei uns als groß und gerecht, als die eigentlichen Säulen galten, mußten wegen Eifersucht und Neid Verfolgung leiden und bis zum Tode ringen. 3. Führen wir uns die guten Apostel vor Augen, und zwar die, welche gerade uns nahe stehen. 4. Zunächst Petrus: wegen ungerechter Eifersucht hatte er nicht bloß hie und da zu leiden, nein, die allermannigfachsten Mühsale mußte er in den Kauf nehmen; als Märtyrer ging er so ein in den Ort der Herrlichkeit, die ihm gebührte. 5. Wegen Eifersucht und Ränke erwies sich auch Paulus als preiswürdiger Dulder: 6. siebenmal trug er Fesseln, er wurde verjagt und gesteinigt; da erst erntete er, als Herold des Evangeliums im Orient und Occident, den herrlichen Ruhm seines Glaubens. 7. Als er aber den ganzen Erdkreis Gerechtigkeit gelehrt hatte und bis an die Grenze des Occidentes vorgedrungen war, erlitt er unter dem Magistrate das Martyrium und schied von dieser Erde — ein großes Vorbild der Geduld. VI. Diesen Männern von heiligem Wandel gesellt sich eine große Schar Auserwählter hinzu, die wegen Eifersucht viele Qualen und Martern erduldeten und so das schönste Beispiel hinterlassen haben. 2. Wegen Eifersucht litten die als Danaiden und Dircen bekannten Frauen, die ganz unsäglich schwere und schimpfliche Pein duldeten, doch fest den Weg des Glaubens durchmaßen und einen edlen Preis trotz der Schwäche des Körpers errangen.

3. Kurz, Eifersucht entfremdete die Gattin dem Gemahl und verkehrte das Wort, das unser Vater Adam gesprochen: „Dies ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleische". 4. Eifersucht und Streit zerstörten große Städte und fegten mächtige Nationen hinweg.

Umkehr kann euch retten.

VII. Geliebte, nicht bloß, um an euch eine Mahnung ergehen zu lassen, schreiben wir diese Einzelheiten nieder, sondern um auch in uns die Erinnerung daran lebendig zu erhalten. Denn wir sind in derselben Arena, haben den gleichen Wettkampf zu bestehen.

2. Vergessen wir darum alle leeren, nichtigen Sorgen, um unser Augenmerk auf den ruhm- und ehrwürdigen Kanon unserer Überlieferung zu richten. 3. Laßt uns erwägen, was schön, genehm und wohlgefällig in den Augen unseres Schöpfers ist. 4. Da mag unser Blick sich auf Christi Blut richten und erkennen, wie wertvoll dasselbe Gott, seinem Vater, ist. Um unserer Rettung willen wurde es vergossen. Es hat der ganzen Welt die Gnade der Bekehrung erworben.

Wer immer in der ganzen Welt zu irgend einer Zeit von seiner schlechten Umgebung sich lostrennte, fand Rettung. Auch ihr könnt sie finden durch Trennung von den Aufrührern.

5. Alle Generationen hindurch bot der Herr von Geschlecht zu Geschlecht denen Gelegenheit zur Umkehr, welche sich ihm wieder zuwenden wollten. Gehen wir dies im einzelnen durch, um davon zu lernen.

6. Noë predigte Bekehrung, und alle, die ihm Gehör schenkten, fanden Rettung. 7. Den Niniviten mußte Jonas ihren Untergang ankündigen; da kamen sie von ihrem Sündenleben zurück, flehten inständig zu Gott um Erbarmen und wurden gerettet; und doch waren sie nur Fremdlinge vor Gott. VIII. Über Umkehr sprachen durch den hl. Geist alle Verwalter der Gnade Gottes. 2. Ja, auch der Herr

des Weltalls selbst hat uns mit einem Schwur diese Rückkehr zu ihm ermöglicht: „So wahr ich lebe, spricht der Herr, ich will nicht den Tod des Sünders, sondern seine Rückkehr.“ Er fügt noch hinzu: 3. „Haus Israel, gehe in dich bei deiner Gesetzwidrigkeit und tue dies den Söhnen deines Volkes kund. Sollten auch eure Sünden von der Erde hinanreichen bis an den Himmel, sollten sie greller sein als Purpur und schwärzer denn Bußsäcke — so ihr von eurem ganzen Herzen zu mir zurückkehret und sprechet ‚Vater‘, werde ich euch Gehör schenken, wie ich es einem heiligen Volke tun würde.“

4. Und also spricht er an einer anderen Stelle: „Waschet und reiniget euch, entfernet aus eurer Seele alles Böse vor meinen Augen. Stehet ab von euren bösen Werken und lernet gute Taten vollbringen. Suchet Gerechtigkeit, helfet dem zu Unrecht Bedrängten, sprechet Recht zu Gunsten der Waisen und verteidiget die Witwe. Dann möget ihr kommen, und wir wollen miteinander verhandeln, spricht der Herr. Wären auch eure Sünden wie Purpur, ich will sie weiß machen wie Schnee, und wären sie grell wie Ocker, ich bleiche sie wie Wolle. Ihr sollt die Güter dieser Erde genießen, falls ihr guten Willens auf mich höret. Seid ihr aber widerspenstig und höret ihr nicht, so soll euch das Schwert hinraffen. Der Mund des Herrn hat es gesprochen.“

5. Gott bekräftigte also durch einen Schwur das gegebene Wort, weil er mit seinem allmächtigen Willen gebietet, daß alle, die er liebt, an dieser Rückkehr zu ihm teilnehmen.

IX. Laßt darum auch uns seinem edlen, preiswürdigen Willen Folge leisten. Flehen wir in Demut um sein gnädiges Erbarmen, und wenden wir uns an seinen mitleidigen Sinn. Trennen wir uns von allen eitlen Umtrieben, von Streit und Eifersucht, die uns dem Tode entgegenführen.

2. Zu dem Ende wollen wir jene an unserm geistigen Auge vorüberziehen lassen, die mit vollkommener Hingabe der göttlichen Ehre gedient haben.

3. Henoch zunächst wurde in seiner Unterwürfigkeit als gerecht befunden; er schied von dieser Erde, ohne daß sein Tod wahrgenommen wurde. 4. Noë ferner predigte kraft des ihm gewordenen Auftrages der Welt Buße, nachdem er sich als getreu erwiesen; und der Herr ließ allen Lebewesen Rettung zu teil werden, welche in Eintracht auf sein Geheiß hin in die Arche eingingen. X. Abraham, der mit ‚Freund‘ angeredet wurde, zeigte sich zuverlässig in seinem Gehorsam gegen Gottes Wort; 2. willig verließ er Heimat, Verwandte und Vaterhaus, damit er die Verheißung Gottes erlange gegen das Opfer seines kleinen Vaterlandes und der geringen Verwandtschaft, sowie der dürftigen Elternwohnung. Gott sprach nämlich zu ihm: 3. „Ziehe fort aus deinem Lande, fort von deinen Verwandten und dem Hause deines Vaters und komme in das Land, das ich dir zeige. Ich werde dich zu einem großen Volke machen, dir meinen Segen geben und Größe deinem Namen. Mein Segen wird auf dir ruhen; ich werde segnen, wer dich segnet, und verfluchen, wer dir flucht. Alle Geschlechter der Erde sollen gesegnet werden in dir.“ 4. Gott sprach wieder zu ihm, als er von Lot Abschied genommen: „Blicke auf und schaue von dem Orte, an welchem du stehst, gen Nord und Süd, gen Ost und West. Alles Land, soweit dein Auge reicht, werde ich dir geben und deiner Nachkommenschaft für immer. 5. Deine Nachkommenschaft aber will ich zahlreich machen wie den Staub der Erde. So jemand den Sand der Erde zählt, mag er auch deine Nachkommen zählen.“ 6. Und wiederum heißt es in der Schrift: „Gott führte den Abraham heraus und sprach zu ihm: ‚Schau zum Himmel auf und nenne, wenn du es vermagst, die Zahl der Sterne — so wird deine Nachkommenschaft sein.‘ Abraham glaubte Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet.“ 7. Wegen seines Glaubens und seiner Gastfreundschaft wurde ihm im Greisenalter ein Sohn geschenkt, und doch brachte er ihn aus Gehorsam Gott zum Opfer auf einem Berge, den dieser ihm gezeigt.

XI. Damit wir erkännten, wie Gott jene nicht verläßt, welche sich voll Hoffnung an ihn wenden, und wie er hingegen alle mit schweren Züchtigungen heimsucht, die sich längere Zeit von ihm trennen, fand nur Lot allein Rettung aus Sodom, während die ganze Gegend durch Schwefel und Feuer gerichtet wurde. 2. Denn wenn auch seine Gattin mit ihm fortzog, so wurde sie doch durch die Verwandlung in eine Salzsäule als ein sichtbares Zeichen hingestellt bis auf den heutigen Tag, weil sie, statt die Eintracht zu wahren, bei ihrer Meinung verharrte. Dies Wunder soll allen zu verstehen geben, wie Unbotmäßige, die an der Macht Gottes zweifeln, in ihrer Verurteilung allen Geschlechtern zum Mahnzeichen werden. XII. Die Buhlerin Rahab fand Rettung um ihres Glaubens und ihrer Gastfreundschaft willen. 2. Von Josue, dem Sohne des Nun, wurden nämlich Kundschafter nach Jericho geschickt. Doch der König des Landes erfuhr nicht nur von ihrer Ankunft, sondern auch von ihrer Absicht. Da entsandte er seine Mannen, um sie zu ergreifen und dem Tod zu überliefern. 3. Ihrer aber nahm sich Rahab gastlich an. Sie barg sie auf dem Dache des Hauses unter Leinstengeln. 4. Darüber kamen die Mannen des Königs und sagten: „Spione unseres Landes sind bei dir eingekehrt, führe sie heraus, so befiehlt es der König.“ Sie aber sprach: „Die Leute, denen ihr nachspürt, kamen wohl hier ins Haus, aber sie entfernten sich auch allsogleich wieder und müssen noch unterwegs sein.“ Hiebei wies sie die Richtung der Straße.

5. Dann sagte sie ihren Gästen: „Ich sehe klar ein, daß es Gott der Herr ist, der dieses Land in eure Hand gibt. Alle Bewohner hier fürchten sich und zittern vor euch. Verschonet darum mich und das Haus meines Vaters, wenn ihr die Stadt in Besitz nehmet.“ 6. Sie antworteten: „Der Wunsch, den du ausgesprochen, soll erfüllt werden. Versammle darum alle Verwandten unter deinem Dache, sobald du unser Herannahen gewahrst, und sie sollen gerettet sein. So viele aber

außerhalb deines Hauses sich antreffen lassen, kommen um." 7. Sie fügten noch bei, sie solle das Haus durch ein Zeichen kenntlich machen, und zwar solle sie ein rotes Seil herunterlassen. Hiedurch deuteten sie an, wie allen, die an Gott glauben und auf ihn hoffen, Erlösung zu teil wird durch das Blut des Herrn. 8. Nicht bloß Glaube offenbarte sich in dem Weibe, wie ihr seht, Geliebte, sondern auch die Gabe der Prophezie.

Die Trennung von den Aufrührern setzt demütige Unterordnung voraus. Gerade sie aber ist der Geist Christi und der aller Ahnen; Unterordnung ist das Gesetz, das im ganzen Kosmos Ordnung und harmonisches Zusammenwirken erhält.

XIII. Brüder, erneuern denn auch wir uns in dieser demütigen Gesinnung, stehen wir ab von zornigem, stolzem, wahnwitzigem Gebahren. Unsere Werke sollen sich nach dem richten, was geschrieben steht. Denn so sagt der hl. Geist: „Wer weise ist, rühme sich nicht seines Wissens, noch wer stark ist, seiner Kraft, noch wer reich, seiner Schätze. Wer aber sich selbst erheben will, der tue es in Gott, dadurch, daß er ihn sucht durch Ausübung von Recht und Gerechtigkeit." Frischen wir vor allem auch die Erinnerung an die Worte des Herrn Jesus auf, welche er gesprochen, um uns Nachsicht und Langmut zu lehren. 2. „Seid barmherzig," sagt er, „damit euch Barmherzigkeit widerfahre; verzeiht, damit ihr Vergebung erlanget; wie ihr andern tut, so wird euch wieder geschehen; welches Urteil ihr über andere fällt, solchen Spruch werdet ihr selbst erfahren; die Zuvorkommenheit, die ihr ausübt, wird euch selbst zu teil — kurz, mit dem Maße, mit dem ihr ausmeßt, wird euch wieder gemessen." 3. Wohlan, fassen wir auf dieses Gebot, auf diese Mahnungen hin den festen Entschluß, seinen heiligen Worten uns zu unterwerfen und ihnen entsprechend unsern Lebenswandel einzurichten. 4. „Auf wem sollte mein Auge wohlgefällig ruhen, wenn nicht auf dem, der in sanftmütiger Demut vor meinen Worten zittert?" so sagt die hl. Schrift.

XIV. Brüder, statt Männern zu folgen, die sich in hochfahrender, aufrührerischer Gesinnung an die Spitze eines fluchwürdigen Aufstandes gestellt, ist es nun doch billiger und gerechter, gegen Gott gehorsam zu werden. 2. Wenn wir uns blindlings der Leitung von Menschen hingeben, die uns vom guten Wege dadurch abbringen, daß sie Zwist und Aufruhr schüren, so stürzen wir uns nicht in ein alltägliches Unglück, sondern wir begeben uns in eine Gefahr der schlimmsten Art. 3. Seien wir gut gegeneinander gemäß der allerbarmenden Milde dessen, der uns schuf. 4. „Die Sanftmütigen," so sagt die Schrift, „werden das Erdreich besitzen, und die Unschuldigen werden ungestört bleiben; die Unbotmäßigen aber sollen vertilgt werden." 5. „Den Ungerechten sah ich," so heißt es ferner, „wie er sich erhob und immer höher stieg, gleich einer Ceder auf dem Libanon. Doch als ich wieder kam, war er nicht mehr; ich suchte nach der Stelle, wo er gewesen, und konnte sie nicht finden. Schaue aus nach dem geraden Wege und wandle auf ihm in Unschuld, denn dies sichert dem Friedfertigen dauernden Wert." XV. Laßt uns also zu denen stehen, die in Gottesfurcht wirklich friedfertig sind, nicht zu Leuten, die sich in ihrer Friedensliebe bloß verstellen. 2. „Solches Volk ehrt mich mit den Lippen," sagt die Schrift von letzteren, „aber ihr Herz ist weit von mir entfernt." 3. Ferner: „Während sie mit dem Munde Lob künden, schmähen sie im Grund des Herzens." 4. Oder: „Mit ihrem Munde sprachen sie von Liebe, aber jedes ihrer Worte war Lug, ihr Herz war ohne Aufrichtigkeit gegen ihn und ihr Bund sonder Treue." 5. Darum mögen die trügerischen Lippen verstummen, welche den Gerechten der Unbotmäßigkeit zeihen. „Vernichten möge der Herr," so heißt es ferner, „vernichten möge er jede trügerische Lippe, jeden prahlerischen Mund, der spricht: ‚Laßt uns groß tun mit unserer Zunge, wir allein gebieten unserer Lippe, wer ist unser Herr?'" 6. Doch auch der Herr spricht: „Jetzt will ich mich erheben um der Not der Bedrängten, um der Seufzer der

Armen willen, 7. ich will offen verfahren und Rettung bringen."
XVI. Auf Seite der Demütigen stellt sich auch Christus, er gesellt sich nicht zu denen, die sich über seine Herde erheben. 2. Der Herr Jesus Christus, das Szepter der Majestät Gottes, kam nicht in dem Prunk eitler Größe, sondern voll Demut, wiewohl er Macht hatte, auch das andere zu tun. Hierüber spricht der hl. Geist mit den Worten: 3. „Herr, wer hat unserer Botschaft Glauben geschenkt, und wem wurde die Macht des Herrn offenbar? Wir kündeten von ihm: er ist einem Kindlein gleich, wie eine Wurzel in dürstender Erde. Er hat weder Gestalt noch Zierde. Und wir schauten auf ihn: sein Äußeres war ohne alle Schönheit; sein Aussehen war das eines Verachteten, kaum dem der Menschen ähnlich. Ein Mensch ist er, der in Plage und Schmerz lebt, der vertraut ist mit Siechtum. Sein Antlitz war weggewandt, er ward gering geschätzt, und man beachtete ihn nicht. 4. Es sind unsere Sünden, die er trägt, und um unseretwillen ist er in Peinen, indes wir wähnten, er leide mit Recht Mühe, Plage und Bedrängnis. 5. Nein, unserer Missetaten wegen ist jener verwundet, unserer Unbotmäßigkeit wegen ist er zerschlagen. Die Züchtigung, die auf ihm lastete, bereitete uns den Frieden, durch seine Striemen wurden wir geheilt. 6. Wie Schafe gingen wir alle irre, jeder wich von seinem Wege ab. 7. Da gab der Herr ihn preis für unsere Sünden. Wiewohl man ihn peinigt, tut er seinen Mund nicht auf. Wie ein Schaf, das zur Schlachtbank geführt wird, wie ein stummes Lamm vor seinem Scherer, öffnet er seinen Mund nicht. In seiner Erniedrigung ward die zuerkannte Strafe erschöpft. 8. Wer will sein Geschlecht aufzählen, da sein Leben ausgetilgt wird von der Erde? 9. Wegen der Sünden meines Volkes geht er in den Tod. 10. Und ich will ihm die Gottlosen freigeben für sein Grab und die Reichen für seinen Tod. Denn Unrecht hatte er nie getan, noch führte er Trug im Munde. Der Herr will ihn rein waschen von den Schlägen. 11. So ihr Sündopfer darbringet, werdet ihr dauernde Nachkommen-

schaft schauen. 12. Der Herr will ihn befreien von seinem Seelenschmerz, ihm Licht verleihen und Einsicht, sowie Gerechtigkeit als einem Reinen, der den Vielen gut gedient, und der selbst ihre Sünden getragen hat. 13. Darum nimmt er die Vielen als seinen Anteil, und teilt die Beute der Starken zum Entgelt dafür, daß er sein Leben dem Tode preisgab und sich den Übeltätern zuzählen ließ; 14. daß er allein die Sünden der Vielen auf sich lud und um ihrer Vergehungen willen geopfert wurde." 15. Er sagt noch weiter: „Ich bin ein Wurm, kein Mensch, der Leute Spott und die Verachtung meines Volkes. 16. Alle, die mich sahen, spotteten meiner, lästerten mit Worten und schüttelten den Kopf: ‚Er hoffte ja auf den Herrn; der möge ihn befreien, ihn retten, da er ihn liebt.'"

17. Übersehet nicht, Geliebte, daß dies uns zur Nachahmung hingestellt ist. Wie herrlich ist das Vorbild! Denn ging unser Herr in seiner Erniedrigung so weit, was sollen dann wir tun, die wir durch seine Hilfe das Joch seiner Gnade auf uns genommen! XVII. Nehmen wir uns auch ein Beispiel an jenen, die Christi Ankunft vorherverkündigten. Sie gingen in Ziegen- und Schaffellen einher, Elias nämlich, Elisäus sowie Ezechiel, die Propheten, und alle andern, über welche ein Zeugnis vorliegt. 2. Von Abraham z. B. wird Großes ausgesagt, und der Name ‚Freund Gottes' wird ihm beigelegt. Und doch, blickt er auf die Majestät Gottes, so bekennt er in Demut: „Ich bin Erde und Staub." 3. Von Job heißt es: „Job war gerecht und rein, wahrheitsliebend und gottesfürchtig; er hielt sich von jeder Sünde fern." 4. Er selbst dagegen bekennt sich schuldig. „Niemand ist frei von dem Flecken der Schuld," so sagt er, „und dauerte sein Leben auch nur einen Tag." 5. Dem Moses wurde der Titel ‚getreu in meinem ganzen Hause' beigelegt und durch ihn, als stellvertretenden Diener, richtete Gott über Ägypten in vielen Plagen. Aber auch er erging sich nicht in Großtun bei den herrlichen Ehrenbezeigungen. Als ihm die Offenbarung im Dornbusche zu teil wurde, erwiderte er: „Wer bin

ich, daß du mich schickest? Meine Stimme ist schwach und meine Zunge schwer.“ 6. Und wiederum: „Ich bin wie der Dunst, der vom Topfe aufsteigt.“ XVIII. Und David erst, dem Gott ein herrliches Zeugnis in den Worten ausstellt: „Ich fand einen Mann nach meinem Herzen, den Sohn des Jesse, ihn salbte ich mit Öl für ewige Zeit.“ 2. Er spricht zu Gott: „Erbarme dich meiner nach deiner großen Barmherzigkeit, o Gott, und tilge meine Schuld nach der Fülle deiner Erbarmungen. 3. Reinige mich mehr und mehr von meiner Missetat, und wasche meine Sünde gänzlich ab. Denn ich erkenne meine Schuld, und mein Vergehen steht mir allzeit vor Augen. 4. Dir allein sündigte ich und tat, was böse ist vor dir, damit du gerecht seiest in deinen Worten und obsiegest, wenn man mit dir rechtet. 5. Siehe, in Schuld bin ich empfangen, in Sünden empfing mich meine Mutter. 6. Du liebst Wahrheit, du hast mir die verborgenen und unbekannten Ratschlüsse deiner Weisheit enthüllt. 7. Besprenge mich mit Hyssop und ich werde rein; wasche mich, dann werde ich weißer als Schnee. 8. Laß mein Ohr deine freudige Kunde hören, und es werden aufjubeln meine zermalmten Gebeine. 9. Wende von meinen Sünden dein Angesicht ab und tilge alle meine Missetaten. 10. O Gott, schaffe ein reines Herz in mir und erneue den rechten Geist in meinem Innern. 11. Verstoße mich nicht vor deinem Angesichte und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir. 12. Gib mir die Freude deines Heiles wieder und bestärke mich durch den leitenden Geist. 13. Ich will Gottlosen deine Wege weisen, und Sünder werden sich zu dir bekehren. 14. O Gott, erlöse mich von Blutschuld, Gott meines Heiles! 15. Meine Zunge wird deine Gerechtigkeit preisen. O Herr, öffne meinen Mund, auf daß meine Lippen dein Lob verkünden. 16. Hättest du ein Opfer gewollt, ich hätte es gewiß gegeben, doch an Brandopfern findest du kein Wohlgefallen. 17. Ein Opfer für Gott ist ein reuiger Geist; ein zerknirschtes und gedemütigtes Herz wirst du, o Gott, nicht verschmähen.“

XIX. Alle diese großen Männer haben durch Demut und willigen Gehorsam einen veredelnden Einfluß ausgeübt, und zwar nicht bloß auf uns, sondern auch auf die früheren Geschlechter: nämlich vermittels des Zeugnisses, das ihnen die hl. Schrift ausstellt, und das auf alle wirkt, die Gottes Wort in Furcht und Wahrheit in sich aufnehmen. 2. So laßt uns Teil haben an diesen zahlreichen großen und leuchtenden Beispielen. Hiedurch ist uns von Anfang an in dauernder Überlieferung der Weg zum Frieden gewiesen: wenden wir uns in eiligem Schritte ihm zu. Erheben wir auch unsern Blick zum Vater, dem Schöpfer des gesamten Weltalls, und versichern wir uns der herrlichen, der mannigfachen Gaben und Wohltaten dieses Friedens im Kosmos. 3. Dringen wir ein mit Geist und Gemüt in die Langmut dieses Willens, um zu erkennen, wie leidenschaftslos sein Verfahren gegen jedes einzelne Geschöpf ist. XX. Die Himmel, durch einen Wink in Bewegung gesetzt, sind ihm in Frieden untertan. 2. Tag und Nacht nehmen in stetem Wechsel den gewiesenen Weg. 3. Dem gewordenen Auftrage entsprechend, gehen die Sonne, der Mond, die Sternenheere ohne Abweichung einträchtig die Bahn, die ihnen einmal vorgezeichnet ist. 4. Ohne Zögern, in treuer Vollstreckung des Befehles bringt auf seinen Willen hin die fruchtbare Erde Nahrung in Fülle für Mensch und Tier und jedes Lebewesen hervor. 5. Den unerforschlichen Abgrund, die unergründliche Tiefe hält sein Gebot. 6. Auf seinen Wink türmen sich die gewaltigen Massen der Meere; sie gehen aber auch wieder über die gewiesenen Schranken nicht hinaus. Wie der Befehl ihnen geworden, so gehen sie voran. 7. „Bis hieher,“ sprach er, „magst du vordringen, dann sollen deine Fluten zurückkehren in deinen Schoß.“ 8. So folgt der Ozean, so unbotmäßig gegen menschlisches Wollen, geraden Weges dem Befehle dieses Herrn, so auch die Welten, die er jenseits bespült. 9. In Frieden macht das Frühjahr dem Sommer Platz, dem Sommer folgt der Herbst, der Winter. 10. Die Winde leisten in den ver-

schiedenen Himmelsrichtungen ihren Dienst, sobald die Zeit für sie gekommen. Unaufhaltsam sprudelnde Quellen bieten zum Nutzen und Wohl für das Leben der Menschen ohne Unterlaß ihre Wasser an. Ja, unter den kleinsten Wesen der Tierwelt gibt es Arten, die voll Frieden und Eintracht ein gemeinsames Leben führen.

11. So wurde das Merkmal des Friedens und der Eintracht von dem großen Werkmeister und dem Beherrscher des Weltalls jeder einzelnen Kreatur aufgedrückt, weil er eben gegen jedes seiner Geschöpfe wohltätig ist. Über alles Maß hinaus ist er auch wohltätig gegen uns, gegen uns, die wir in seiner Erbarmung eine Zuflucht fanden durch unsern Herrn Jesus Christus; 12. ihm sei Ehre und Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.

Eine große äußere Schwierigkeit stellt sich euch in den Weg: durch die Trennung von den Aufrührern stoßt ihr bei euren Mitbürgern an. — Fürchtet eher Gott als eure Mitmenschen: er allein ist Vergelter alles Guten und Bösen. Oft belohnt und straft er schon hier auf Erden, immer aber, und zwar jeden einzelnen, bei der Auferstehung und dem letzten Gerichte.

XXI. Gewiß, mit zahlreichen Wohltaten sind wir alle von Gott überhäuft worden. Doch habet acht, Geliebte, sie könnten uns auch zur Verdammnis gereichen durch unwürdigen Lebenswandel, durch böse, mißfällige Werke, wie sie im Hader geschehen. 2. „Der Geist des Herrn," so steht geschrieben, „ist eine Leuchte, die das Innerste unseres Herzens durchdringt." 3. Durchdringen auch wir uns mit dem Gedanken an seine Allgegenwart, derzufolge jeder Wunsch, den wir hegen, jedes Wort, das wir sprechen, ganz offen vor ihm liegt.

4. Es ist daher nicht recht, daß wir uns wie feige Überläufer dem Befehle seines Willens entziehen.

5. Gilt es, doch einmal irgendwo anzustoßen, ist es da nicht vorzuziehen, dies bei unverständigen Toren zu tun, bei prahlerischen, hochfahrenden Menschen, als beim Herrgott selbst?

6. Sein Befehl geht dahin, daß ein jeder von uns den Herrn Jesus ehrt, dessen Blut für uns hingegeben wurde, daß wir mit Ehrfurcht unsern Vorstehern begegnen, die Presbyter hochachten, daß wir die Jugend in Zucht zu Gottesfurcht erziehen, endlich die Frau auf das Gute hinweisen. 7. Sie soll ein liebenswürdiges Benehmen zeigen, so wie es die Keuschheit verleiht, soll ungeheucheltes Streben zur Sanftmut offenbaren, durch Schweigen den Beweis liefern, daß sie die Zunge zügelt, ihre Zuneigung nicht nach Vorliebe vergeben, sondern sie allen, die Gott fürchten, in gleichem Maße und in Heiligkeit entgegenbringen. 8. Die Kinder sollen der Erziehung teilhaft werden, die da in Christus ist, das heißt, sie sollen lernen, welch eine Kraft bei Gott die Demut besitzt; etwas wie Großes, wie Edles es um die Gottesfurcht ist, die allen Heil bringt, welche sich in reiner, heiliger Gesinnung ihm zuwenden.

9. Derjenige, der alle diese Gesinnungen und Entschlüsse in uns durchforscht, ist derselbe, der uns den Lebensodem einmal eingehaucht hat, derselbe auch, welcher ihn dereinst von uns nimmt, wann es ihm gefällt. XXII. Die Erfüllung all dieser einzelnen Pflichten schärft uns der Glaube in Christus noch stärker ein. Er mahnt uns durch den heiligen Geist: „Kommet, Kinder, und höret mir zu, ich will euch Gottesfurcht lehren. 2. Ist da jemand, der wirkliches Leben und gute Tage zu sehen wünscht — 3. er bewahre seine Zunge vor böser Rede und halte seine Lippen von Arglist fern. 4. Meide das Böse, tue das Gute, 5. suche und erstrebe Frieden überall. 6. Das Auge des Herrn blickt herab auf den Gerechten, sein Ohr hört seine Bitten, während er seine Aufmerksamkeit dem Übeltäter nur zuwendet, um auf Erden alle Erinnerungen an denselben wegzutilgen. 7. Der Gerechte betete mit lauter Stimme, da erhörte ihn der Herr und rettete ihn aus aller Mühsal. 8. Wohl sind die Prüfungen des Gerechten nicht gering an Zahl, doch aus allen zusammen wird ihm der Herr Befreiung gewähren.“ 9. Ferner: „Wer auf den

Herrn vertraut, dem wendet er allseitiges Erbarmen zu, die Geißeln für den Sünder aber sind nicht gezählt." XXIII. Einem jeden, der ihn fürchtet, erzeigt der Vater seine Liebe, er ist erbarmungsvoll und wohltätig in allem, und wer immer sich in Einfalt ihm naht, den überhäuft er mit Erweisen seiner Gunst und ist voll Güte und Milde gegen ihn.

2. Laßt uns doch nicht in dem Zwiste, in der geistigen Überhebung beharren, die sich aufbläht auf Grund all der Gaben, die er ohne Maß gespendet. 3. Möge sich an uns nicht das Wort der Schrift erfüllen, das da heißt: „Weh denen, die Zwist und Trennung verursachen und dann sagen: ‚Eure Drohung hörten wir schon, als unsere Väter noch lebten; doch jetzt sind wir selbst bereits ergraut, und gar nichts von all dem Bösen hat uns ereilt.' — 4. O, ihr Toren, blicket, um ein Gleichnis zu haben, auf irgend einen Baum, z. B. auf den Weinstock. Steht er kahl und ohne Blätter da, dann bildet sich eine Knospe, bald quellen auch Blattwerk und dann Blüten hervor, es kommen allmählich saure Trauben und endlich erst die süße Frucht." Diese Frucht des Baumes geht, wie ihr seht, in kurzer Zeit der vollen Reife entgegen.

5. In Wahrheit, was Gottes Wille für uns bestimmt, wird sich auch an uns bald und gegen unser Erwarten erfüllen. „Allsogleich wird er kommen," sagt die Schrift, „und ohne alles Zögern. Der Herr wird in seinen Tempel kommen, der Heilige, auf den eure Erwartung sich richtet."

XXIV. Diese unsere Auferstehung, für die Gott unsern Herrn Jesus Christus selbst als Erstling hingestellt hat, indem er ihn von den Toten auferweckte — diese Auferstehung wollen wir erwägen in all den Zeichen, in denen Gott sie andeutet. 2. Geliebte, sehen wir zu, wie in der Natur zu festgesetzter Zeit eine Art von Auferstehung stattfindet. 3. Tag und Nacht weisen uns auf unsere Auferstehung hin. Kaum zieht sich das Dunkel zurück, da bricht der helle Tag herein; er geht zur Neige, und in unmittelbarer Folge zieht die Nacht herauf. 4. Ferner die Früchte des Feldes — wie entwickelt sich denn

unsere Saat? 5. Der Landmann zieht hinaus und streut das Samenkorn auf den Acker. Es ist ausgetrocknet, verschwindet einsam im Grunde und zergeht. Allein gerade aus dieser Auflösung weiß die göttliche Vorsehung mit ihrer Allmacht neues Leben zu erwecken. Das eine Korn trägt Frucht und vermehrt sich zu vielen. XXV. Ein anderes wunderbares Anzeichen findet sich im Morgenlande, in Arabien und den angrenzenden Landen. Verweilen wir bei ihm. 2. Es lebt dort nämlich ein Vogel, den man Phönix heißt. Es gibt jeweils nur einen derartigen Vogel, und seine Lebenszeit umfaßt fünfhundert Jahre. Dann kommt für ihn der Tag, an dem er sterben muß. Aus Weihrauch, Myrrhe und anderen Spezereien macht er noch ein Nest zurecht, in dies zieht er ein und verendet. 3. Doch aus seinem verwesenden Leibe kommt ein Würmchen hervor, dies nährt sich an den Überresten des Phönix; es deckt sich bald mit Federflaum und wächst dann ganz zum Vogel aus. Jetzt faßt der junge Nachkomme das Nest seines Ahnen, mit allem Gebein darin, und trägt es weit fort aus Arabien bis nach Ägypten in eine Stadt, die man Heliopolis heißt. 4. Hier am Sonnenaltar kommt er vor aller Augen am hellen Mittag herangeflogen, legt die Überreste auf den Altar und kehrt dann wieder heim. 5. Blicken nun die Priester eifrig in den Annalen nach, so finden sie, daß der Phönix sich genau nach fünfhundert Jahren gezeigt. XXVI. So deutet Gott durch diesen Vogel auch die dereinstige, glänzende Erfüllung seiner Verheißung an.[1])

Sollte es da wohl für uns als übergroß, ja als ganz wunderbar gelten, daß der Schöpfer dieses Weltalls diejenigen wieder zum Leben erweckt, die ihm voll gläubigen Vertrauens in heiligem Lebenswandel gedient haben? 2. „Du erweckst mich," sagt die Schrift, „und ich preise dich dafür. Ich legte mich zum Schlafe nieder, doch dann wurde ich wieder erweckt

---

[1]) Clemens will sagen: diese wunderbare heidnische Geschichte (oder Sage) vom Phönix ist bei uns allgemein verbreitet und bekannt; wie viel weniger wunderbar klingt unsere (christliche) Auferstehungslehre!

10*

zum Leben; denn du bist mit mir." 3. „Diesen Leib hier, der alle diese Peinen erduldet, den wirst du zu neuem Leben rufen," sagt Job.

XXVII. Dies ist die eine Hoffnung, welche unsere Seele an den kettet, der getreu ist in seinen Verheißungen und gerecht in seinen Gerichten. 2. Denn wie sollte der uns täuschen können, der selbst jede Täuschung verbietet? Wohl ist bei Gott kein Ding unmöglich, aber die Lüge bleibt ausgenommen. 3. Beleben wir unsern Glauben an ihn durch den Gedanken, daß auch alles zeitlich Ferne vor ihm in unmittelbarer Nähe dasteht. 4. Wie er durch ein Wort seiner Majestät alles geschaffen, so kann er auch durch ein Wort alles wieder ins Nichts versenken. 5. „Wer würde zu ihm sprechen: ‚Warum hast du geschaffen?' Oder wer wollte seiner Allmacht Widerstand entgegensetzen?" Er wirkt, wann und wie er will, und jeder seiner Willensentschlüsse findet volle Ausführung. 6. Vor seinem Blick liegt das ganze Weltall erschlossen da. Es gibt nichts Verborgenes für ihn, wenn er mit sich Rat pflegt. 7. „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, und von den Werken seiner Hände kündet das Firmament. Ein Tag spricht hievon zum folgenden, und eine Nacht erschließt diese Kunde der andern. Da gibt es kein Lallen und keine Rede in der Schöpfung, deren Ton uns nicht solchen Inhalt meldete." XXVIII. Gottes Auge überwacht jede Handlung, Gottes Ohr lauscht jedem Worte.

Darum laßt uns Gott fürchten. Befreien wir uns von dem Verlangen nach rachgierigen Werken, damit er uns in Barmherzigkeit schütze vor dem kommenden Gericht. 2. Denn wo könnte einer von uns seiner mächtigen Hand entweichen, und wohin wollte er fliehen? Wo läge wohl eine Welt, bereit, einen Flüchtling vor Gott schützend aufzunehmen? 3. „Wohin soll ich eilen, wo mich verbergen vor deinem Antlitze?" so heißt es in der Schrift; „Klimme ich hinauf bis in den Himmel, so weilst du dort, und

fliehe ich bis an die letzte Grenze der Erde, so hält mich dort deine Rechte. Schlage ich im tiefsten Abgrunde mein Lager auf, so umfängt mich auch dort dein Hauch.“ 4. Wie könnte auch jemand fliehen und wirksam dem entrinnen, der dies ganze Weltall in seinen Armen trägt?

Ist aber die Trennung von den Aufrührern zum Seelenheil nötig? Ist nicht jeder von uns gerechtfertigt durch den Glauben an Christus, wie vordem jeder Israelit durch Zugehörigkeit zum auserwählten Volke?
Wohl sind wir gerechtfertigt durch den Glauben, aber nach dieser Rechtfertigung machen böse Werke uns zu Feinden Christi. Gegen Christi Feinde führt Gott selbst Krieg, und in diesen Heerdienst wurden wir alle als Soldaten eingereiht.

XXIX. Diesem Gotte sollen wir nur mit heiligen Gesinnungen uns nahen; die Hände, die wir betend zu ihm erheben, sollen unbefleckt sein und keusch. Noch mehr, wir müssen ihn lieben als den gütigen Vater, der sich gerade gegen uns voll Erbarmen erwiesen hat; denn er hat es ja ins Werk gesetzt, daß wir mit zu seinen Auserwählten zählen. 2. Von uns steht geschrieben: „Als der Allerhöchste die Menschheit in Völker teilte, als er die Kinder Adams überallhin versprengte, da stellte er die Zahl der Engel Gottes als Maßstab auf für die Grenzen der Nationen. Jakob aber wurde als Volk Gottes der Anteil des Herrn, Israel das Los seines Erbes.“ 3. Ferner: „Aus der Mitte der Völker wählt sich der Herr sein Volk aus, wie ein Mensch die Erstlingsfrucht auf der Tenne ausscheidet. Aus diesem Volke sprießt hervor das Allerheiligste.“ XXX. Wir gehören somit dem Heiligen zu.

Laßt uns denn auch heilige Werke üben und böse Taten meiden, als da sind ehrenrührige Reden, unehrbare Handlungen gegen die Reinheit, Trunkenheit, Auflehnung gegen die bestehende Ordnung, sündhafte Begierden, fluchbeladener Ehebruch, endlich hochmütige Gesinnung, die zum Verderben führt.

2. Denn Gott selbst widersteht den Stolzen, während er den Demütigen seine Gunst zuwendet.

3. So wollen also auch wir jenen uns anschließen, welchen das Wohlgefallen Gottes zu teil geworden. Seien wir bescheiden, genügsam, voll friedfertiger Gesinnung gegen andere, halten wir uns aller heimlichen und aller üblen Nachrede fern; denn es kommt darauf an, daß Werke uns rechtfertigen, nicht Worte. 4. Die Schrift mahnt: „Sollte der, welcher selbst viel redet, nicht auch einmal auf die Gegenrede achten, oder hält er sich für gerechtfertigt auf seinen eigenen Wortschwall hin? 5. Wer vom Weibe geboren ist, ist selig, wenn nur ein kurzes Leben ihm beschieden ist. Sei karg in deinen Worten.“ 6. Unser Lob gründe sich auf Gott, nicht auf das eigene Ich. Ja, Gott kehrt seinen Haß gegen jeden, der sein eigen Ich mit Lobsprüchen erhebt. 7. Das Zeugnis edlen Lebenswandels mögen andere uns ausstellen, sowie es unsern Vätern um ihrer Gerechtigkeit willen widerfuhr.

8. Dies diene zur Unterscheidung: diejenigen, welchen Gott geflucht hat, sind gekennzeichnet durch ihr verwegenes, anmaßendes, tollkühnes Vorgehen; diejenigen, auf denen Gottes Segen ruht, sind erkenntlich an ihrem maßvollen, demütigen, sanften Benehmen. XXXI. O, daß wir uns alle fest denen anschlössen, die seinen Segen besitzen!

So laßt uns denn die einzelnen Wege, die je zum Segen Gottes geführt, näher ins Auge fassen. Lassen wir die Tatsachen von Anfang an an unserm Geiste vorüberziehen.

2. Zunächst unser Vater Abraham — warum ward ihm denn eigentlich die Segnung zu teil? Nicht wahr, weil er im Glauben Werke der Gerechtigkeit und der Wahrheit übte. 3. Isaak ferner, weil er der Zukunft gewiß in freudigem Vertrauen sein Opfer brachte. 4. Jakob endlich floh um seines Bruders willen demütig aus dem Lande; er ging zu Laban und verrichtete die Dienste eines Knechtes. Ihm wurden die zwölf Szepter Israels gegeben. XXXII. Man muß mit wahr-

heitsliebender Gesinnung alles bis ins einzelne erwägen, um die übergroßen Gnadengaben zu erfassen, die gerade diesem Manne von Gott verliehen wurden. 2. Von ihm leiten ja Priester und Leviten, welche dem Altare Gottes dienen, ohne Ausnahme ihre Abstammung her; von ihm auch der Herr Jesus, dem Fleische nach, und Könige und Fürsten und Führer aus Juda. Gemäß dem Worte des Herrn: „Wie Sterne am Himmel werden deine Nachkommen sein", standen auch die Stämme, die seiner Vaterschaft entsprangen, in hohen Ehren.

3. Alle diese Patriarchen erlangten somit Ruhm und Größe. Allein der Weg, der sie dorthin führte, war nicht das eigene Ich, nicht Werke, die sie vollbracht, noch Taten, die sie vollführt, sondern die Leitung des göttlichen Willens. 4. Ähnlich zählen auch wir durch die Führung des göttlichen Willens zu denen, die berufen sind in Christo Jesu. Und nicht unser Ich macht uns gerecht, nicht ein verständiger, einsichtsvoller, frommer Sinn, auch nicht Werke, die wir in reinem Herzen ausgeführt, sondern der Glaube, durch den von jeher der allmächtige Gott jedes Menschenkind gerechtfertigt hat. Ihm sei Ehre in alle Ewigkeit. Amen.

XXXIII. Doch wenn dem so ist mit unserer Rechtfertigung, Brüder, was sollen wir da eigentlich noch selbst tun? Dürfen wir da nicht von guten Werken abstehen, und können wir nicht auch den Weg der Liebe verlassen?

Der Herr bewahre uns hievor für immer. Laßt uns mit Großmut schnell und auch ausdauernd an die Vollstreckung jedes guten Werkes gehen.

2. Denn sehet, auch der Schöpfer und Beherrscher dieses Weltalls verrichtet in Freuden seine Werke. 3. Die Himmel festigte er mit übergroßer Kraft, und mit unfaßbarer Einsicht ordnete er ihre Schönheit. Das feste Land löste er von den Wassern ab, die es umschlangen, und als Untergrund gab er ihm das unerschütterliche Fundament seines Willens. Den Tieren, die auf der Erde wohnen, lieh sein Machtwort das Dasein. Und als er das Meer geschaffen und seine Bewohner,

da barg er sie alle in dessen mächtigem Schoß. 4. Als Krone der sichtbaren Schöpfung, als Abdruck seines eigenen Bildes formte Gott mit makelloser, heiliger Hand den Menschen, durch seine Vernunft das hervorragendste und edelste Lebewesen. 5. „‚Lasset uns den Menschen machen,'" sprach Gott, „‚nach unserm Bilde und Gleichnisse;' und er schuf den Menschen, Mann und Weib erschuf er sie. 6. Als dies sein Werk vollendet war, erfand er es selbst als gut und segnete es mit den Worten: ‚Wachset und mehret euch.'"

7. Im Anschlusse hieran wollen wir ernstlich bedenken, daß alle Gerechten in guten Werken sich ihre Herrlichkeit erworben haben, ja, daß Gott der Herr selbst sich im Schmucke guter Werke erfreuen wollte.

8. Laßt uns darum solchem Beispiele entsprechend ohne Säumen an die Erfüllung seines Willens gehen. Laßt uns unsere ganze Kraft einsetzen, um Werke der Gerechtigkeit zu vollbringen.

XXXIV. Ein fleißiger Arbeiter nimmt mit einer Art Selbstgefühl das Brot entgegen als Lohn für seine Mühe, indes der Träge dem Blicke des Werkmeisters ausweicht. 2. Da uns nun all unser Besitz von Gott kommt, so seien wir bereit, als tüchtige Arbeiter Gutes zu tun. 3. „Siehe, der Herr ist da," so läßt er uns in der Schrift zum voraus melden, „und sein Lohn liegt ausgebreitet vor ihm, einem jedem vergilt er nach seinem Werke." 4. Mit diesem Worte läßt er uns, die wir von ganzem Herzen ihm unsern Glauben geschenkt, die Mahnung zugehen, nie lässig und träge zu sein, so oft es gilt, ein gutes Werk zu tun.

5. So wollen wir denn unsere Größe und unsere Zuversicht in ihm suchen und zwar dadurch, daß wir uns seinem Willen unterwerfen.

Blicken wir hin auf das ganze Heer der Engel. Sie alle stehen da, jedes Winkes seines Willens gewärtig. 6. „Zehntausend mal zehntausend umstanden ihn," heißt es in der Schrift; „tausend mal tausend dienten ihm und

riefen: ‚Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerscharen, die gesamte Schöpfung ist voll seines Ruhmes.'"

7. O, daß doch auch wir der inneren Einsicht nachgäben, daß wir in voller Eintracht uns gemeinsam an einem Orte vereinten, um wie aus einem Munde laut zu ihm zu beten: „Laß uns alle deiner großen, herrlichen Verheißungen einstens teilhaftig werden." 8. „Denn kein Auge hat es gesehen, kein Ohr gehört, in keines Menschen Herz ist es gedrungen, was Gott denen bereitet hat, die auf ihn hoffen." XXXV. Geliebte, wie beseligend und wie wunderbar können schon hienieden die Gaben Gottes sein! 2. Man denke sich ein Leben ohne Tod, einen ausgeprägten Gerechtigkeitssinn, freimütige Wahrheitsliebe, vertrauensvollen Glauben, heilige Mäßigung. Alles, was hierin Edles sich findet, liegt in dem Bereich unserer Vorstellung und unseres Urteils. 3. Was hat er da wohl erst für diejenigen hergerichtet, die auf ihn alle Hoffnung gesetzt haben! Diese ungeahnte Größe und Schönheit erkennt eben nur der Schöpfer selbst, der Vater aller Zeiten, der Allheilige. 4. Um an diesen Gütern dereinst teil zu haben, um zu der Zahl derer zu gehören, die mit Recht Solches hoffen, wollen auch wir einen Kampf wagen. 5. Doch wie soll der Kampf geführt werden, Geliebte? Dadurch, daß der Verstand sich festigt im Glauben an Gott, daß der Wille alles freudig umfaßt, was Gott gefällt, daß der Mensch auf dem Wege der Wahrheit bleibt und alle Befehle des heiligen göttlichen Willens ausführt, indem er sich hütet vor Ungerechtigkeit, Ungesetzlichkeit, Habgier, Streitsucht, List, Trug, vor heimlicher und böser Nachrede, vor Gotteshaß, Stolz, Anmaßung, vor Ehrgeiz und Ungastlichkeit. 6. Denn Gott haßt den, der Solches tut; aber nicht nur den Übeltäter, sondern auch den, der eine solche Tat gutheißt. 7. Zum Sünder spricht Gott: „Wozu ergehst du dich in Worten über meine Satzungen, und warum nimmst du bloß mit dem Munde den Bund mit mir auf: 8. du, der du die Zucht nicht verträgst und dich über die Befehle hinwegsetzest? Ging

vor deinen Augen jemand auf Diebstahl aus, so liefst du mit, und mit Ehebrechern pflogst du Gemeinschaft. Dein Mund floß von Bosheit über, und deine Zunge ging auf Arglist aus. Bei anderen sitzend verleumdetest du deinen eigenen Bruder und sannest auf Ränke wider den Sohn deiner Mutter. 9. Indes du alle diese Werke vollbrachtest, beobachtete ich Schweigen. Elender, du nahmst im stillen an, ich sei dir gleich. 10. Ich will dich überführen und dir dein Bild vorhalten. 11. Laßt euch noch zur Einsicht bringen, ihr alle, die ihr Gott vergessen, auf daß er euch nicht ergreife wie ein Löwe, indes niemand euch mehr befreit. 12. Ein Lobopfer ehrt mich, und das ist der Weg, auf dem ich ihm das Heil zeigen will, das von Gott kommt." XXXVI. Dies, Geliebte, ist also der Weg, auf dem wir Heil erlangen, d. h. der Weg, der uns zu Christus führt, zu Jesus Christus, dem Hohenpriester unserer Opfergabe, dem Anwalt und Helfer in unserer Schwäche. 2. Dringt unser Blick hinein bis in den höchsten Himmel, so geschieht es durch ihn; schauen wir in Gottes erhabenes und unbeflecktes Antlitz, so geschieht es durch ihn. Durch ihn zog eine neue Helle ein in unser Herz, und erst durch ihn erschloß sich unser schwacher, umnachteter Verstand dem wahren Lichte. Durch ihn ließ Gott der Herr uns innerlich Wahrheiten verkosten, deren Genuß den Tod überdauert — durch ihn, der da ist „der Glanz der göttlichen Majestät selbst, der alle Engel an Größe überragt, und dessen Namen kein anderer gleichkommt." 3. „Die Geister des Himmels entsendet er als seine Boten und feurige Flammen als seine Diener." So beschreibt ihn die Schrift. 4. Gott der Herr aber spricht zu ihm als zu seinem Sohne: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt. Sprich (als Sohn) deine Forderung aus, und ich will dir geben als Erbe alle Völker und als Besitztum die Grenzen der Erde."

5. Wiederum spricht er zu ihm: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich alle deine Feinde dir zu Füßen lege wie einen Schemel." 6. Doch wer sind denn diese Feinde

Christi? Es sind unter den Menschen die nichtswürdigen, die seinem Willen Widerstand entgegensetzen.

Belehrender Teil und rechtliche Entscheidung.

Wie in einem Heere, wie bei den Gliedern des Leibes gibt es auch bei den Christen Unter- und Überordnung, verschieden nach den Gaben und Aufgaben der einzelnen. Und um Streit zu verhüten, hat Gott selbst, ähnlich wie im Alten Bunde, für die Über- und Unterordnung positive Einrichtungen getroffen. Handelte bei den Juden jemand gegen Gottes Anordnung, so war er des Todes schuldig; euch droht noch größere Gefahr: die dereinstige Strafe Gottes wegen des Unrechtes, das ihr begangen; denn ihr habt eine sehr schwere Schuld auf euch geladen durch den Aufruhr gegen die Presbyter.

XXXVII. Männer, Brüder, für diesen Kriegsdienst wollen auch wir uns als Soldaten einreihen lassen unter dem Kommando jenes untadeligen Führers.

2. Werfen wir zu dem Zwecke einen Blick auf die Kriegsleute, die hier unter unsern Heerführern stehen: mit wie pünktlichem, untertänigem Gehorsame führen sie nicht die Aufträge aus! 3. Nicht alle sind Heerführer, nicht alle Oberste, nicht alle Hauptleute, nicht alle Führer von Kohorten: wohl aber vollzieht jeder einzelne an dem ihm angewiesenen Platze die Befehle des Königs und der Feldherrn. 4. Die Großen bedürfen der Niederstehenden, und die Untergebenen wieder der Führer; überall findet sich diese Gliederung, und aus ihr entspringt die Kraft. 5. Es kann ja auch z. B. an unserm Körper das Haupt nichts tun ohne die Füße, und die Füße nichts ohne das Haupt: auch die niedersten Gliedmaßen sind eben nützlich und notwendig für den ganzen Leib, alle Teile wirken zusammen in einheitlicher Unterordnung, auf daß die Wohlfahrt des Ganzen sichergestellt sei. XXXVIII. O, daß doch auch das Wohl unseres gemeinsamen Leibes in Christo Jesu nicht mehr in Frage stünde; daß doch ein jeder nur da in Unterordnung diente, wohin ihn Gottes Gnadengabe gestellt; 2. daß, wer da stark ist, den schirmte, der schwach ist, und daß dieser wieder der Kraft des andern Hochachtung

zollte! Der Reiche gebe dem Bettler von dem Seinigen mit, der Arme preise Gott, der so durch einen Wohltäter seiner Not gesteuert. Besitzt jemand Weisheit, so offenbare er sie nicht in seinen Reden, sondern er zeige sie durch die Tat. Hat jemand Demut, so bezeuge er dies nicht von sich selbst; er warte besser, daß andere sie ihm zuerkennen. Hat einer die Reinheit des Herzens bewahrt, so rühme er sich derselben nicht; er wolle vielmehr bedenken, daß ein anderer ihm die Gabe der Enthaltsamkeit verlieh. 3. Führen wir auch einmal innerlich unserm Geiste den Stoff vor, aus dem wir gemacht sind, unsern Zustand und unsere Bedeutung, als wir eintraten in diese Welt. War es nicht ein Grab und tiefe Finsternis, aus der uns derjenige hervorzog, der uns formte und schuf, der uns dann mit eigener Hand einführte in seine sichtbare Schöpfung? Bedenken wir dann auch alle die Gaben und Wohltaten, die er schon vor unserm Eintritte in diese Welt von langer Hand für uns vorbereitet und zurechtgelegt hatte. 4. Da uns somit alles Gute ohne jede Ausnahme durch ihn überkommen ist, wie müssen wir da für jede einzelne Gabe eine demütige, dankbare Gesinnung zu erhalten suchen gegen ihn, dem Ehre sei in Ewigkeit. Amen. XXXIX. Ein Mensch, der hier unser lacht in spöttischem Hohn und sich in stolzen Gedanken über uns erhebt, muß an geistiger Beschränktheit oder an Irrsinn leiden. 2. Denn welche Macht steht einem sterblichen Manne zur Verfügung, und welche Kraft nennt der sein eigen, der aus Staub geboren ist? 3. Die Schrift drückt dies folgendermaßen aus: „Was vor meinen Blicken dastand, hatte keine Gestalt, ich vernahm nur einen Luftzug und einen Laut. 4. Wie denn, sollte es einen Sterblichen geben, der rein wäre in den Augen des Herrn, einen Menschen, der kein Fehl aufwiese in all seinen Werken? Fand er doch Veranlassung, seinen Dienern das Vertrauen zu entziehen, und bei Engeln entdeckte sein Auge Mißfälliges. 5. Ist der Himmel nicht rein vor seinem Antlitze, o weh, da sollte es der Bewohner der Lehmhütte sein, der

Mann aus Lehm? Er zehrt sie auf gleich der Motte; der Morgen kommt, es kommt der Abend, sie sind nicht mehr. Sich selbst konnten sie nicht helfen, und so mußten sie zu Grunde gehen. 6. Nur sein Hauch hatte sie berührt, da starben sie schon dahin, weil ihnen alle Weisheit abging. 7. Du aber rufe, ob einer auf dich hört, oder ein heiliger Engel dir erscheint. Solch einen Toren bringt der Zorn zu Tode, und den Verirrten läßt die Eifersucht sterben. 8. Auch sah ich sie voll Unverstand sich häuslich niederlassen, allein ihr Heim ward allsogleich verschlungen. 9. Sogar ihre Söhne sollen fern sein der Erlösung; an den Türen der Armen mögen sie Verachtung sammeln, niemand wird sich zu ihrer Rettung finden. Was jenen als Mahl bereitet war, das zehren die Gerechten auf; für sie aber gibt es keine Befreiung mehr aus den Mühsalen.“ XL. Alle diese Aussprüche liegen offen vor uns, und sie lassen uns hinabblicken in die Tiefen des göttlichen Urteils.

2. Für uns ergibt sich daraus die Pflicht, jedes Werk auszuführen, das der Herr selbst zu tun befohlen hat, und zwar es in der Ordnung und zu der Zeit zu verrichten, die er zu bestimmen beliebte: so die Opferung der Gaben und den heiligen Dienst. Seine Abhaltung darf nach Gottes Befehl nicht nachlässig und ordnungslos vor sich gehen, Zeit und Stunde ist dafür ausdrücklich festgesetzt. 3. Ja, er selbst hat auch mit seinem höchsten Willensentscheid für dessen Feier Ort und Personen namhaft gemacht, damit die ganze heilige Handlung, nach seinem Wohlgefallen vollzogen, seinem Willen genehm sei. 4. So jemand nun zur festgesetzten Zeit die Opfergaben darbringt, findet er bei ihm Gnade und Heil; denn wer den Satzungen folgt, die der Herr angeordnet, der bleibt ohne zu irren auf dem rechten Wege. 5. Dem Hohenpriester nämlich fiel ein eigenes Amt zu, den Priestern ward ihr Platz angewiesen, den Leviten ihr Dienst, der Laie ist an die Vorschriften der Laien gebunden. XLI. Brüder, so bewahre denn ein jeder von uns

die demütig dankbare Gesinnung gegen Gott in der Stellung, die ihm einmal zugewiesen worden; er verbleibe darin mit gutem Gewissen, er soll aber nicht die Schranken durchbrechen, die seiner Dienstsphäre gezogen sind. 2. Nicht überall bringt man die ständigen Tagesopfer dar oder die freiwilligen Gaben oder auch die Sühne für Schuld und Sünde, sondern in Jerusalem allein. Auch dort ist die Opferstätte wieder nicht der freien Wahl überlassen. Es muß der Opferaltar vor dem Heiligtum sein, und die Opfergabe soll erst vom Hohenpriester und den eben genannten Dienern als tadellos erfunden sein. 3. Für jedes Zuwiderhandeln gegen eine Bestimmung seines Willens ist der Tod als Strafe festgesetzt.

4. Brüder, lasset nicht aus den Augen, daß wir, die wir weit größerer Erkenntnis gewürdigt worden sind, auch im Falle des Ungehorsams noch weit größerer Gefahr entgegengehen.

XLII. Durch Jesus Christus den Herrn wurden uns die Apostel zu Boten des Evangeliums. Jesus Christus wurde gesandt von Gott: 2. Christus also von Gott, die Apostel von Christus. Also geschah beides in geordneter Folge nach Gottes Willen.

3. Die Apostel nahmen die Aufträge des Herren entgegen und wurden mit voller Zuversicht erfüllt durch die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus. Ganz gefestigt sodann im Worte Gottes und ausgestattet mit der Fülle des heiligen Geistes zogen sie aus, die frohe Botschaft von dem nahenden Reiche Gottes zu bringen. 4. Sie predigten in Stadt und Land und setzten dortselbst regelmäßig für die, welche gläubig wurden, die Erstlinge zu Episkopen und Diakonen ein; vorerst aber prüften sie dieselben im Geiste.

5. Dieser Hergang hat auch nichts Ungewöhnliches; denn über Episkopen und Diakone ist schon seit langer Zeit zum voraus geschrieben: „Episkopen will ich einsetzen in Gerechtigkeit und Diakone in Treue,“ so heißt es in der Schrift. XLIII. Und freilich, wie sollte etwas Außerordentliches darin zu suchen sein, wenn Männer, denen von Gott in Christo dies

als Amt ausdrücklich aufgetragen worden war, in Wirklichkeit die obengenannten Erstlinge einsetzten?

So hat auch Moses seligen Andenkens, der getreue Diener im Hause, alle Befehle Gottes in den hl. Büchern aufgezeichnet. Ihm folgten die Propheten, und sie alle legten der Reihe nach mit Zeugnis ab für die von ihm aufgestellten Satzungen.

2. Einst entbrannte auch ein Streit um das Priestertum. Für die Ehre, wem solch eine Auszeichnung zukommen sollte, erhob sich ein Stamm gegen den andern. Da erließ Moses den Befehl, die zwölf Stammführer sollten den Namen ihres Stammes auf je einen Stab niederschreiben und ihm die Stäbe reichen. Er kennzeichnete selbst noch die einzelnen Ruten mit dem Ring des jeweiligen Führers, band sie darauf in ein Bündel und legte dassslbe auf den Tisch Gottes im Zelte des Zeugnisses nieder. 3. Jetzt schloß er das Zelt zu, versiegelte den Verschluß und die Türe, 4. und hub also an: „Männer, Brüder, derjenige Stamm ist von Gott für das Priestertum und seinen heiligen Dienst erwählt, dessen Stab Knospen treibt."

5. Das ganze Volk Israel, sechshunderttausend Mann, versammelte sich am andern Morgen in der Frühe. Moses ließ die Führer noch die Siegel untersuchen, öffnete dann das Zelt und holte die Ruten hervor. Der Befund zeigte, daß der Stab Aarons nicht nur Knospen, sondern sogar Früchte trug.

6. Geliebte, was sollen wir uns nun wohl zu solch einem Vorgehen des Moses denken? Wußte er denn vielleicht diesen Ausgang nicht selbst schon vorher? Ohne Zweifel kannte er ihn. Der Grund, warum er so mit Israel zu Werke ging, war die Gefahr eines Aufruhrs und die Verherrlichung des einen, wahren Gottes, dem Ehre sei in Ewigkeit. Amen.

XLIV. Durch unsern Herrn Jesus Christus gelangten auch die Apostel zu eben derselben genauen Erkenntnis, es werde noch einmal Streit entstehen über die Episkope.

2. Die Apostel setzten also die genannten Männer ein mit klarem Einblick in die für sie noch zukünftigen Ereignisse und gerade wegen ihrer Voraussicht. Sodann gaben sie

Auftrag, daß, wenn sie entschlafen seien, andere erprobte Männer ihr Amt übernehmen sollten.

3. Unser Urteil lautet also: es ist ungerecht, Männer des Opferdienstes zu entheben, die von den Aposteln oder nach ihnen von andern erprobten Leuten hiezu eingesetzt wurden, denen die ganze Kirche zugestimmt, die tadellos der Herde Christi in Demut und maßvoller Freigebigkeit gedient, denen alle lange Zeit hindurch das beste Zeugnis ausgestellt.

4. Uns allen aber wird es nicht als eine bloß geringe Sünde angerechnet werden, wenn wir diejenigen von der Episkope verjagt haben, welche die Opfergaben frei von Schuld und lauter im Wandel darbrachten. 5. Wirklich, da kann man jene Presbyter selig preisen, die ihren Lebensweg bereits vollendet haben und reich an reifer Frucht der Auflösung anheimfielen; sie haben doch wenigstens nicht mehr zu fürchten, daß man sie aus der ihnen angewiesenen Stelle verdränge.

Zweiter ermahnender Teil.

(Die Beweggründe des ersten ermahnenden Teiles werden wieder aufgenommen und konkreter auf die Schwierigkeit beim Volke und bei den Aufrührern zugeschnitten.)

a) Rhetorische Bearbeitung des Volkes.

Wohl gab es zu aller Zeit Unglück durch Verfolgung, aber immer auch waren die Verfolger Gottlose. Trennt euch daher von Gottlosen. Dies ist unsere Buße, unsere Liebe zu Christus. Diese Liebe wird für alle Geschlechter von Adam bis auf diese Stunde der Maßstab der Beurteilung sein (Steigerung zu 16—20: nicht Unterordnung, sondern Liebe ist Grundzug der Schöpfung).

6. Wir müssen leider mit ansehen, daß ihr einige Männer des Amtes entsetzt habt, die ein erbauliches Leben führten, die schuldlos und ehrenvoll ihrem Dienste oblagen. XLV. In Wahrheit, Brüder, ihr suchet nach Streit und Hader und das in Angelegenheiten, die das Seelenheil betreffen.

2. Sehet euch doch einmal eifrig um in den heiligen Schriften. Sie sind wahr und im hl. Geiste geschrieben.

3. Und ihr gebt zu, daß darin nicht eigens Ungerechtigkeit und strafwürdiges Vorgehen aufgezeichnet wurden. Doch in diesen Büchern werdet ihr vergebens nach heiligen Männern suchen, die andere, welche gerecht waren, verstoßen hätten.

4. Wohl wurden auch nach diesen Aufzeichnungen Gerechte verfolgt — aber von Bösewichtern; sie erlitten Kerkerhaft — aber von gottlosen Männern; sie verfielen der Steinigung — aber durch Verächter des Gesetzes; sie fanden endlich den Tod — aber durch die Hand von Frevlern, die selbst einer unberechtigten, fluchwürdigen Eifersucht erlegen waren.

5. Die jedoch, welche alle diese Arten von Leiden zu erdulden hatten, ernteten durch dieselben Ehre und Ruhm. 6. Oder, Brüder, was anders sollen wir von jenen Helden denken? Ist Daniel z. B. von gottesfürchtigen Seelen in eine Löwengrube geworfen worden? 7. Ananias, Azarias und Misael wurden in einen glühenden Feuerofen gestoßen: sollten das wohl Männer verübt haben, die dem hehren und majestätischen Gottesdienst des Allerhöchsten huldigten?

Ganz gewiß nicht! — Ja, aber was waren es denn eigentlich für Leute, die solche Taten vollbrachten? Es waren nur fluchbeladene Männer, die schon Sünde auf Sünde gehäuft, und dann in ihrem Wahnwitz endlich dazu kamen, auch über diejenigen Unglück zu bringen, die reinen, heiligen Herzens Gott dienten. Freilich, sie beachteten nicht, daß der Allerhöchste selbst sich zum Anwalt und zum Streiter für alle aufwirft, die ihr Gewissen rein erhalten und seinem allmächtigen Namen dienen; ihm sei Ehre in Ewigkeit. Amen. 8. Jenen aber, die in geduldigem Vertrauen Mühsal und Leid von andern über sich ergehen ließen, gab Gott als Erbteil Ehre und Ruhm und wahre Größe, und ihre Namen zeichnete er in sein Gedächtnis zu einer Erinnerung ein, die frisch bleibt für Zeit und Ewigkeit. Amen.

XLVI. Brüder, nur den letzteren, die uns solch ein

Beispiel der Geduld gegeben, dürfen wir folgen. 2. „Verbindet euch mit Heiligen," mahnt die Schrift, „damit unter ihrer Führung auch die andern zur Heiligkeit gelangen." 3. Ferner: „Geleitet dich ein unschuldiger Mann, so bist du unschuldig; führt dich ein Auserwählter, so bist du auserwählt; verkehrst du aber mit einem Bösewicht, so wirst auch du zum Bösen verkehrt." 4. Halten wir also zu denen, welche in Unschuld und Gerechtigkeit verharrten; denn nur diese sind die Auserwählten Gottes.

5. O, warum regten sich doch Zwistigkeiten unter euch, warum häufte sich Erbitterung an, wozu ging man in Parteiungen auseinander; warum kam es zu offenem Bruch, zum Krieg? 6. Beten wir denn nicht alle zu dem einen Gott, dem einen Christus, dem einen Geist, dessen Gnade sich über uns alle ergoß? Erging nicht an uns alle die eine, gleiche Berufung in Christo? 7. Wozu zerreißen, zerstückeln wir Christi Gliedmaßen, warum erheben wir uns in wildem Aufruhr gegen unsern eigenen Leib? In wie große Verblendung müssen wir gestürzt sein, daß wir vergessen konnten, daß der eine mit dem andern ein Glied am gleichen Körper ist? Erwäget einmal die Worte unseres Herrn Jesu: 8. „Wehe über jenen Menschen! Besser wäre es ihm, er wäre nie geboren, als daß er auch nur einem von meinen Auserwählten Ärgernis böte. Es wäre besser, daß ihm ein Mühlstein an den Hals gehängt und er in die Tiefe des Meeres versenkt werde, als daß er auch nur einen von meinen Auserwählten verführte."

9. Nun hat euer Zwist viele verführt; eure Spaltung hat viele mutlos gemacht, hat in vielen Zweifel wach gerufen; über uns alle hat sie tiefes Leid gebracht. Und immer noch bis zur Stunde dauert eure Empörung an.

XLVII. Nehmt doch einmal den Brief des seligen Apostels Paulus zur Hand. 2. Was hat er euch denn zuerst, ganz zu Anfang seiner evangelischen Tätigkeit bei euch, geschrieben? 3. Was er damals über sich selbst, über Kephas und Apollo sagte, das schrieb er in Wahrheit unter

Leitung des hl. Geistes. Die Veranlassung zum Briefe boten ihm Parteiungen, die auch damals unter euch bestanden. 4. Gleichwohl verwickelten euch jene Spaltungen nicht in eine so tiefe Schuld; denn damals erginget ihr euch in parteilicher Vorliebe für Apostel von hohem Rufe, sowie für einen Mann, den diese wohl erprobt.

5. Erwäget aber einmal im Vergleiche zu früher, was es denn jetzt für Leute sind, durch die ihr euch habt verführen lassen, durch die der gute Ruf eurer allenthalben bekannten Bruderliebe vernichtet wurde.

6. Geliebte, es ist ein Schimpf, es ist ein übergroßer Schimpf, eine unwürdige Unbill, die unser aller Wandel in Christo angetan wird, wenn es da öffentlich heißt: die Kirche von Korinth, die auf festestem Fundamente gegründet war, die als alte Gemeinde bekannt ist, hat sich in Empörung gegen die Presbyter erhoben, und das wegen einer oder zwei Personen. 7. Doch diese Nachricht hat sich nicht bloß bis hierhin bei uns verbreitet, sie ist auch vorgedrungen bis zu all denen, die unsern Glauben nicht teilen. So bringt euer wahnwitziges Treiben dem Namen des Herrn neue Lästerungen, euch selbst aber neue Gefahr der Verfolgung.

XLVIII. Machen wir doch in aller Eile solch einem öffentlichen Ärgernis ein Ende. Laßt uns auf unsere Knie niedersinken und vor dem Herrn weinen und inständig zu ihm flehen, er wolle uns doch wieder gnädig sein, er wolle uns unsere Sünde vergeben und uns dann zu einem Leben heiliger, keuscher Bruderliebe zurückführen. 2. Sie ist das offene Tor der Gerechtigkeit, das uns zum Leben einführt. Von ihr heißt es: „Öffnet mir die Tore der Gerechtigkeit, daß ich durch dieselben eingehe und meinen Herrn preise. 3. Dies Tor ist das des Herrn; Gerechte gehen durch dasselbe ein.“ 4. Wohl stehen viele Türen offen, zur Gerechtigkeit führet aber nur eine, die Tür in Christo. Selig, wer durch sie seinen Eingang nimmt, dann den Lebenspfad

nach rechtem, heiligem Maßstab richtet und unentwegt sein Lebenswerk dem Ziele zuführt.

5. Da hat einer großen Glauben, ein anderer vermag einen tiefen Gedanken in klare Worte zu kleiden, dieser beurteilt scharfsinnig die Reden der Menschen, jener ist züchtig in seinem Benehmen — 6. die innere Herzensgesinnung muß unbedingt um so demütiger sein, je höher einer äußerlich hervorzuragen glaubt; und in jedem Falle muß er das Gemeinwohl im Auge haben, nicht die Hervorkehrung des eigenen Ich.

XLIX. Wer noch Liebe zu Christus hat, der halte die Gebote Christi.

2. Wer vermag das Band der Gottesliebe zu schildern, 3. wer ist imstande, seine herrliche Schönheit in Worten auszudrücken! 4. Liebe führt uns hinan zu höchster Höhe, 5. Liebe schmiegt uns fest und innig an Gott; Liebe deckt zahllose Sünden zu, Liebe trägt und duldet alles, Liebe entfernt alles Niedrige, alles Stolze im Herzen; Liebe wehrt aller Trennung, allem Aufruhr; Liebe vollzieht jedes Werk in Eintracht. Nur die Liebe führte alle Auserwählten Gottes der Vollendung entgegen, und ohne die Liebe gibt es gar nichts, das vor Gott wohlgefällig wäre.

6. Liebe war es, wenn der Herr uns an sich zog; reine Liebe zu uns, wenn unser Herr Jesus Christus sein Blut dahingab, wenn er sein Fleisch für unser Fleisch, sein Leben für unser Leben opferte.

L. Geliebte, ihr seht ein, es ist etwas Großes und Wunderbares um die Liebe, ihr innerer Wert läßt sich gar nicht in Worte fassen. 2. Niemand von uns ist aus sich selbst befähigt, diese Liebe zu besitzen, sondern Gott selbst muß sich würdigen, sie uns zu verleihen. Wenden wir uns demnach mit Bitten und Flehen an sein mildes Erbarmen: er möge doch alle schuldvolle, parteiliche Vorliebe von uns nehmen, auf daß wir seine Liebe finden können.

3. Wohl gingen die Generationen eine nach der andern

von Adam bis auf diesen Tag alle dahin; allein die, welche mit Gottes Gnade in dieser Liebe ihre Tage beschlossen, nehmen mit den Gottseligen eine sichere Stätte ein, und ihre Herrlichkeit wird allen offenbar werden bei der Ankunft des Reiches Gottes. 4. Sie sind es, von denen geschrieben steht: „Tretet herein in meine Gemächer, bis mein Zorn und Unwille (gegen die andern) sich gelegt; ich werde euch einen guten Tag bereiten und euch aus dem Grabe auferwecken."

5. Geliebte, selig sind auch wir, wenn wir wieder in brüderlicher Eintracht uns zusammenschließen und so Gottes Gebot erfüllen. Um dieser Bruderliebe willen werden unsere Sünden uns nachgelassen. 6. „Selig die, deren Missetaten vergeben, deren Sünden zugedeckt sind. Selig der Mensch, dem Gott seine Sünde nicht anrechnet; nichts Unwahres kommt mehr von seinen Lippen." 7. Für alle, die Gott durch unsern Herrn Jesus Christus in die Zahl seiner Auserwählten aufgenommen, gilt auch diese Seligpreisung; Gott sei Ehre in Ewigkeit. Amen.

b) Rhetorische Einwirkung auf die Aufrührer.

Wollt ihr edel, wollt ihr großmütig sein, so opfert euch für das Volk dadurch, daß ihr die Stadt verlasset: dies wäre ähnlich dem Vorgehen eines Moses; es wäre der Handlungsweise von heroischen Königen vergleichbar; so taten die Heldinnen Judith und Esther.

LI. So groß darum auch unser Fehltritt, so schwer die Sünde sein mag, die wir, von einem der Helfershelfer Satans verführt, getan haben: wenden wir uns an Gott, um Verzeihung zu erlangen. Sogar diejenigen, welche sich selbst an die Spitze der Empörung und der Zwietracht gestellt, müssen nach dieser allen gemeinsamen Hoffnung ihr Handeln einrichten. 2. Wollen sie ein Leben der Gottesfurcht, der Gottesliebe führen, dann nehmen sie weit eher selbst alles Kreuz, alle Leiden auf sich, als daß sie andern solche aufladen; dann tragen sie eher selbst Vorwurf und Tadel, als daß sie zulassen, daß das christliche Zusammenleben, das wir in so reiner, edler Eintracht von Anbeginn kennen gelernt, öffentlich geschmäht werden kann.

3. Es liegt etwas Edles darin, wenn ein Mensch offen seinen Fehltritt eingesteht und sich nicht noch innerlich darin befestigt. Die Empörer gegen Moses, den Diener Gottes, beharrten in ihrer Herzenshärte. Das Urteil Gottes, das über sie erging, ist bekannt: 4. lebendigen Leibes fuhren sie hinab in die Hölle, ein ewiger Tod hält sie dort gefangen. 5. Pharao und alle seine Mannen, die Feldherrn Ägyptens, Wagen, Rosse und Reiter — warum liegen sie im roten Meere begraben? Weil sie in törichtem Unverstand trotz Wunder und Zeichen gegen Moses, welcher der Diener Gottes im Lande Ägypten war, verhärtet blieben. LII. Brüder, der Beherrscher dieses Weltalls bedarf nicht seines Geschöpfes, er verlangt auch nichts von ihm, als das Bekenntnis seiner Oberherrlichkeit. 2. „Meinen Herrn will ich frei bekennen, und diese Anerkennung ist mehr wert in seinen Augen, als das Opfer eines Kalbes, welches eben Hörner und Klauen ansetzt. Es mögen dies die Bettler bedenken und sich dessen erfreuen," so dachte David, der Auserwählte Gottes. 3. „Als Opfer biete Gott dein Lob, verrichte dein Gebet zum Allerhöchsten. Rufe zu mir, wann dir Trübsal naht, so will ich dir helfen, und du sollst mich dankbar dafür preisen. 4. Ein zerknirschtes Herz, das ist ein Opfer für den Herrn."

LIII. Geliebte, ihr versteht die heiligen Schriften; ja, ihr seid wohl vertraut damit und habt versucht, tief in das Wort Gottes einzudringen. Erinnert euch denn einmal mit mir an eine Szene, die ich euch zu diesem Zwecke ins Gedächtnis zurückrufen will: 2. Moses war auf den Berg gestiegen. In aller Demut und unter stetem Fasten blieb er dort vierzig Tage und vierzig Nächte. Dann redete ihn der Herr an: „Moses, Moses, gehe in Eile hinab! Dein Volk, das du aus Ägypten geführt, hat großen Frevel begangen. Den Weg, den du ihm gewiesen, hat es schon bald verlassen, und es formte sich einen Götzen aus Erz." 3. Dann sagte ihm der Herr noch mehr: „Schon früher habe ich einmal hierüber mit

dir gesprochen, und hernach tat ich es ein zweites Mal. Ich habe Erfahrungen gemacht mit diesem Volke; in Wahrheit, es ist ein halsstarriges Geschlecht. So stimme mir denn bei, dann will ich es austilgen von der Erde und jedes Zeichen seines Namens ausmerzen unter dem Himmel. Hernach mache ich dich zu einem großen Volke, zu einem Volke, das reicher ist an Wundern, das bedeutender ist an Zahl, denn dieses dort." 4. Moses gab zur Antwort: „Nein, Herr, gehe nicht also voran. O, vergib dem Volke seine Sünde! Wenn nicht, dann lösche auch lieber meinen Namen aus dem Buche der Lebenden." 5. Großherzige Liebe, unübertroffener Geistesadel, edler Freimut des Dieners gegen seinen Herrn: „Gewähre dem ganzen Volke Vergebung, oder gib auch mir in seiner Mitte den Tod!"

LIV. Wer unter euch besitzt Geistesadel, wer kennt Hochherzigkeit, wer empfindet Liebe bis zum Übermaß? — 2. Der sage sich selbst: „Bin ich zum Urheber der Empörung, des Haders und der Spaltung geworden, so verlasse ich aus eigenem Antrieb das Land; dann ziehe ich, wohin man immer will; dann tue ich, was immer das Volk mir aufträgt, wenn nur die Herde Christi unter ihren rechtmäßig eingesetzten Presbytern wieder vollen Frieden genießt." 3. Solch ein edles Vorgehen wird ihm in Christo Ehre bringen und ihm in jeder andern Christengemeinde die Tore öffnen und aller Herzen gewinnen. Dem Herrn gehört ja diese Erde in ihrem ganzen Umkreis. 4. Solch einen Schritt haben Männer getan, die ganz für Gott ihr Leben einrichteten; solch einen Schritt wird man auch noch in ferner Zukunft tun.

LV. Blicken wir uns nach solchen Taten auch einmal bei den Heiden um. Wütete da eine Seuche, dann gingen, wenn etwa das Orakel einen derartigen Aufschluß gab, der König und die Staatslenker freiwillig in den Tod, auf daß sie durch ihr Blut das Leben vieler Bürger retteten. Andere zogen aus ihrer Vaterstadt fort und machten so einem Aufruhr kurzer Hand ein Ende. Solche Beispiele sind nicht gering an Zahl. 2. Nicht wenige hier unter uns überlieferten sich freiwillig

der Gefangenschaft, um die Fesseln anderer zu lösen; wieder andere verkauften sich selbst in Sklaverei und verwandten den Kaufpreis, um Hungernde zu sättigen; alles dessen sind wir Zeugen.

3. Auch Frauen vollbrachten nicht selten mit Hilfe der göttlichen Gnade Heldentaten. 4. Die Stadt der Judith seligen Andenkens war ganz von Feinden umlagert. Sie kam zu den Ältesten und bat, man möge ihr erlauben, herauszugehen, um das Lager der sie bekriegenden Heere aufzusuchen. 5. Aus Liebe zur Heimat und zu ihrem Volke, das von allen Seiten bedrängt wurde, gab sie ihre Person ganz der offenen Gefahr anheim. Gott aber lieferte den starken Holofernes in die Hand einer Frau. 6. Ferner zur Zeit, wo der Untergang der zwölf Stämme Israels unmittelbar bevorstand, unterzog sich Esther, die stark im Glauben war, zu deren Errettung einer ebenso großen Gefahr. Sie fastete, sie verdemütigte sich und drang mit Bitten in den Herrn, der alle Schicksalsschläge lenkt, der der Gott aller Zeiten ist. Als dieser Gott die ganze Demut ihres Herzens sah, da errettete er das Volk, um dessentwillen die Heldin alle Gefahren auf sich genommen.

LVI. Laßt denn auch uns zu Mittlern werden für die, welche von der Sünde gefangen gehalten sind, auf daß Gott etwas Willfährigkeit und Demut in ihre Herzen senke. Dann haben sie sich nicht vor uns, sondern vor Gott gebeugt, und es wird auch das Gebet, das wir voll Teilnahme zu Gott und seinen Heiligen für sie sprechen, ihnen Frucht bringen und ihren Schritt vollenden.

2. Geliebte — freilich, eine Zurechtweisung sollen wir uns gefallen lassen; niemand darf sich hiergegen auflehnen. Solch eine Mahnung, die man an uns ergehen läßt, ist schon in sich etwas Edles, für uns aber ist sie über die Maßen nützlich. Gerade sie erhält uns in engster Verbindung mit Gottes Willen. 3. „Immer und immer wieder züchtigte mich der Herr, aber dem Tode überließ er mich nicht. 4. Gott

züchtigt den, welchen er liebt. Jeden, den er aufnimmt als seinen Sohn, den läßt er seinen strafenden Arm fühlen. 5. Weil er gerecht ist und zugleich voll Erbarmen, so soll er mich nur strafen und schelten, statt daß Sünder (voll äußerer Liebenswürdigkeit) Öl über mein Haupt gießen." 6. „Glücklich der Mann, dem der Herr seine Zurechtweisung zugehen läßt; widerstrebe doch nicht dem Verweise des Allmächtigen! Tut er dir auch wehe, so will er dich doch nur wieder gesund machen, 7. und schlägt auch sein Arm dich wund, so heilt seine Hand alles wieder zu. 8. Sechsmal errettet er dich mitten aus der Trübsal, und das siebente Mal läßt er das Leid dir nicht mehr nahen. 9. Entsteht Hungersnot, dann entreißt er dich dem Tode; gibt es Krieg, dann entzieht er dich der Schneide des Schwertes. 10. Wollen böse Zungen wie Geißeln dich zerfleischen, dann weiß er dich zu bergen, und vor düsterer Zukunft benimmt er dir alle Furcht. 11. Stehen dir Bösewichte entgegen, dann magst du lächeln. Wilden Tieren kannst du furchtlos nahen; 12. denn auch ein Tier voll Raubgier wird bei dir friedlich und sanft. 13. Du wirst des Friedens inne werden, der in dein Heim eingezogen ist, der Vorrat deines Zeltes soll nicht ausgehen. 14. Du schaust eine Nachkommenschaft groß an Zahl, alle deine Kinder wie dichtes Gras auf der Flur. 15. Und du steigst endlich hinab ins Grab, eine reife Ähre, die der Schnitter mäht im rechten Augenblick — sogar eine volle Garbe von Ähren, die man zur Erntezeit zusammenliest." Alles dies bezeugt die heilige Schrift.

16. Geliebte, durchdringet euch denn mit der Wahrheit, daß Gott der Herr gerade jene unter seinen Schutz stellt, an die er seine Zurechtweisung ergehen läßt. Weil er eben ein guter Vater ist, straft er uns, auf daß wir, durch seine Züchtigung geheiligt, seiner Erbarmung teilhaft werden mögen.

LVII. Ich wende mich nunmehr an euch, die ihr diesen Aufstand ins Werk gesetzt. Unterwerfet euch den Presbytern und lasset euch die Strafe zur Buße auferlegen; beuget euren

stolzen Sinn drinnen im Herzen! 2. Lernet ein Leben in Untertänigkeit führen, und gewöhnet euch die prahlerischen Worte und hochfahrenden Reden eitler Selbstgefälligkeit ab! Denn es ist gewiß besser für euch, daß ihr dereinst, wenn auch in untergeordneter Stellung, mit Ehre als zur Herde Christi gehörig erfunden werdet, als daß ihr bei noch so großem äußerem Ruhm ihrer Hoffnung verlustig geht. 3. Die Weisheit, welche ohne Fehl ist, sagt darüber: „Ich bringe einen Gedanken meines Geistes vor und gebe euch dies Wort zur Lehre: 4. ich mochte rufen, aber ihr hörtet nicht; ich mochte zu euch sprechen, ihr achtetet nicht auf mich; ich machte euch Vorschläge, ihr schlugt sie in den Wind; ich versuchte Zurechtweisungen — da habt ihr euch widersetzt . . .

So will denn auch ich über euer Verderben lachen; ich will mich freuen, daß euer Untergang nahe ist, daß euch plötzlich Verwirrung erfaßt, daß das Unglück wie ein Wirbelwind über euch hereinbricht und euer Herz sich ängstigt in Weh und Not. 5. Und ruft ihr dann zu mir, dann höre ich nicht. Die im Bösen Verstockten mögen mich suchen, sie finden mich nicht. Denn meinem weisen Zureden begegneten sie vorher mit Haß, von Gottesfurcht wollten sie nichts wissen, auf meine Vorschläge gingen sie nicht ein, ja, meinen Zurechtweisungen setzten sie Hohn und Spott entgegen. 6. So sollen sie denn auch von den Früchten zehren, die auf den Wegen wachsen, die sie einschlugen, und sich an ihrer Gottverlassenheit sättigen. 7. Weil sie ihr Unrecht selbst auf Kinder häufen, werden sie hingemordet, und das Gericht weiht alle Sünder dem Verderben.

Jeder aber, der auf mein Wort hört, der mag in Vertrauen und Hoffnung sein Heim bauen, in ruhigem Frieden soll er leben; denn er hat gar kein Übel mehr zu fürchten."

c) **Letzte rhetorische Einwirkung auf das bei Verlesung dieses Schreibens versammelte christliche Volk.**

Durch Vorlegung der ältesten Gebete, welche allen bekannt sind, und deren Geist und Gehalt auf Grund der vorhergehenden Mahnungen klar und scharf hervortritt, werden die schon stark bearbeiteten Gemüter gezwungen, alle noch widerstrebenden Seelenstimmungen im christlichen Gebet, welches Demut, Frieden und Liebe atmet, ohne Verzug umzuschmelzen.

LVIII. Laßt uns daher seinem allheiligen, glorreichen Namen gehorsam sein und den Drohungen entgehen, die seine Weisheit gegen die Unbotmäßigen ausgesprochen, damit wir mit Vertrauen auf seinen heiligen, ruhmreichen Namen unsere Wohnung aufschlagen können. 2. Nehmt unsern Rat an, und es wird euch nicht gereuen. Denn so wahr Gott lebt und der Herr Jesus Christus und der heilige Geist und Glaube und Hoffnung der Auserwählten, so wahr wird jeder, der in Demut und mit Ausdauer Gottes Satzungen und Gebote unverdrossen erfüllt, eingereiht und hervorragend sein in der Zahl derer, die Heil erlangen durch Jesus Christus, durch den ihm Ehre wird in alle Ewigkeit. Amen.

LIX. Sollten nun einige den Worten, die jener durch uns gesprochen, nicht gehorchen, so mögen sie bedenken, daß sie eine schwere Sünde begehen und sich einer großen Gefahr aussetzen. 2. Wir aber haben keine Schuld an ihrem Fehltritte, und wir bitten den Schöpfer der Welt in unablässigem Flehen, er wolle auf dem ganzen Erdkreis die volle Zahl der Auserwählten unvermindert bewahren durch seinen lieben Sohn Jesus Christus. Durch ihn hat er uns von Finsternis zu Licht, von Unwissenheit zur Erkenntnis seines ruhmvollen Namens berufen, 3. auf daß wir auf diesen seinen Namen, als den Urgrund jeglicher Kreatur, unsere Hoffnung bauen. Die Augen unseres Herzens hast du, o Herr, erschlossen, damit wir dich erkennen, den einzig Hohen in der Höhe, den Heiligen, der im Heiligtume weilt, dich, der du den Stolz der Übermütigen beugst, die Ratschläge der Völker vernichtest, den Demütigen erhebst, den Hochfahrenden erniedrigst, der du reich machst und verarmen

läßt, Leben nimmst und gibst; dich, den alleinigen Wohltäter der Geister und den Gott alles Fleisches; dich, dessen Blick in den tiefsten Abgrund reicht, dessen Auge das Menschenwerk umspannt; dich, die Hilfe in der Gefahr, die Rettung in der Verzweiflung, den Schöpfer und Lenker jeglichen Geistes; dich, der du auf der Erde die Völker mehrest und aus ihnen allen diejenigen ausgewählt hast, welche dich lieben durch Jesus Christus, deinen lieben Sohn, durch den du uns Erziehung, Heiligkeit und Ehre hast zu teil werden lassen. 4. Wir bitten dich, o Herr, um deine Hilfe und um deinen Beistand. Rette den Bedrängten, erbarme dich des Demütigen, richte den Gefallenen auf, heile den Kranken, führe zurück, wer sich von deinem Volke getrennt; dem Hungernden gib Nahrung, dem Gefangenen Freiheit; richte den Leidenden auf und ermutige den Kleinmütigen. Mögen alle Völker zu der Erkenntnis gelangen, daß du der einzige Gott bist, daß Jesus Christus dein Sohn ist und wir dein Volk sind, die Herde auf deiner Weide.

LX. Du hast dich stets als Schöpfer der Welt durch die Wirkungen angekündigt. Du, o Herr, schufst den Erdkreis, du bist getreu in allen Generationen, gerecht in deinen Urteilen, bewunderungswert in deiner Macht und Herrlichkeit, weise als Schöpfer und voll Einsicht in der Erhaltung der Kreaturen; du bist der Gütige in all dem, was uns vor Augen liegt, und der Getreue für das, was wir von dir erhoffen. Verzeihe uns, gnädiger Erbarmer, unsere Missetaten, Ungerechtigkeiten, Sünden und Vergehen. 2. Wolle deinen Dienern und Dienerinnen nicht jede Sünde anrechnen, sondern wasche uns rein in deiner Wahrheit, lenke unsere Schritte, auf daß unser Handel und Wandel heilig, gerecht, voll Herzenseinfalt sei in dem, was in deinen und in unserer Vorgesetzten Augen gut und wohlgefällig ist. 3. Ja, Herr, laß dein Antlitz zu guten Werken auf uns in Frieden herniederstrahlen, auf daß wir durch deine starke Hand geschützt und durch deinen mächtigen Arm vor der Sünde

bewahrt werden. Rette uns auch vor denen, welche uns zu Unrecht hassen. 4. Wie du dereinst den Vätern getan, wenn sie in Glauben und Wahrheit dich fromm anriefen, so gib auch uns Eintracht und Frieden, uns und allen Bewohnern der Erde, indem wir deinem alles beherrschenden, mächtigen Namen und unsern Obrigkeiten und Vorgesetzten auf Erden gehorsam werden.

LXI. Du, o Herr, hast ihnen in deiner herrlichen, unaussprechlichen Machtvollkommenheit die Befugnisse des Königtums verliehen, auf daß wir in Anerkennung der ihnen von dir verliehenen Herrlichkeit und Ehre ihnen untertan sind und in gar nichts uns deinem Willen entgegensetzen. Ihnen aber gib, o Herr, Gesundheit, Frieden, Einigkeit und Festigkeit, damit sie ohne Anstoß die ihnen durch dich zu teil gewordene Herrschaft führen. 2. Denn du, Herr, der himmlische König der Zeiten, verleihst den Menschenkindern für irdische Angelegenheiten Ansehen, Ehre und Macht. Lenke ihren Entschluß, o Herr, auf das, was vor dir gut und wohlgefällig ist, damit sie die Gewalt, die du ihnen gabst, in friedlicher Milde fromm gebrauchen und deine Gnade an sich erfahren. 3. Dich, der du allein Macht hast, diese und noch reichere Wohltaten uns zu erzeigen, dich bekennen wir durch Jesus Christus, den Hohenpriester und Beherrscher unserer Seelen; durch ihn sei dir Ruhm und Herrlichkeit jetzt von Geschlecht zu Geschlecht und in alle Ewigkeit. Amen.

Schluß.

Unser Schreiben berührte alle Seiten des christlichen Lebens. Wir führen euch alle insgesamt, und jeden einzelnen im besonderen zu dem ehemaligen Glücke zurück.

LXII. Männer, Brüder, wir haben euch genug geschrie über das, was den Dienst Gottes betrifft, und was sehr n lich ist zu einem tugendhaften Leben für jeden, der fro und gerecht sein will. 2. Denn wir haben alles berührt, wa

auf den Glauben Bezug hat, auf die Bußgesinnung, die wahre Liebe, die Enthaltsamkeit, Keuschheit und Geduld; wir haben euch an die Pflicht erinnert, dem allmächtigen Gott mit frommem Sinn zu gefallen durch Gerechtigkeit, Wahrheitsliebe, Hochherzigkeit, indem ihr in Liebe und Frieden mit ständiger Nachsicht die Eintracht wahrt, ohne an erlittene Unbilden zu denken. So haben ja auch die erwähnten Ahnen durch demütigen Sinn gegen den Vater, den Gott und Schöpfer, sowie gegen alle Menschen, Wohlgefallen auf sich herabgezogen. 3. Wir erwähnten all dies in unserm Briefe um so lieber, da wir uns wohl bewußt sind, daß er an Männer gerichtet ist, die selbst getreu und wohl erprobt sind, und die Einblick haben in die Lehren von der Zucht, die zu Gott führt.

LXIII. So ist es denn billig, daß wir im Anschluß an so zahlreiche und großartige Vorbilder unsern Nacken beugen und unsere Aufgabe, die in Unterwerfung besteht, dadurch erfüllen, daß wir uns den jetzigen Führern der Seelen zuwenden, alle ehrgeizige Aufwiegelung ruhen lassen und so, frei von Schuld zu dem uns in der Wahrheit gesteckten Ziele gelangen. 2. Denn ihr werdet uns Befriedigung und Freude bereiten, wenn ihr unsern Worten, die wir im heiligen Geiste niedergeschrieben, gehorcht und euren ungerechten Eifer und Zorn ablegt gemäß der Ermahnung zu Friede und Eintracht, die wir in diesem Briefe an euch gerichtet. 3. Wir haben auch Männer geschickt, die getreu und keusch von Jugend auf bis zum Greisenalter ohne Tadel unter uns gewandelt sind; sie sollen Zeugen sein zwischen euch und uns. 4. Es geschah dies in der Absicht, euch zu der Erkenntnis zu führen, wie alle unsere Sorge darauf gerichtet war und auch jetzt noch ist, bei euch in Eile den Frieden herzustellen.

LXIV. Der allgegenwärtige Gott, der Beherrscher aller Geister und Herr alles Fleisches, der sich den Herrn Jesus Christus und uns durch ihn zu einem besonderen Volke

auserwählt hat, verleihe einer jeden Seele, die seinen glorreichen, heiligen Namen anruft, Glauben, Furcht, Friede, Geduld, Gleichmut, Enthaltsamkeit, Keuschheit, Reinheit, auf daß sie seinem Namen wohlgefällig sei durch den Hohenpriester und unsern Vorsteher Jesus Christus, durch den ihm Ruhm sei und Herrlichkeit, Macht und Ehre jetzt und allezeit. Amen.

Einführung der Boten des Clemens.

Die Überbringer des Briefes: Fortunatus von Korinth, sowie Claudius und Valerius von Rom, sind geeignet und zugleich bevollmächtigt, etwaige noch strittige Punkte an Ort und Stelle zum Entscheid zu bringen.

LXV. Unsere Abgesandten, den Claudius Ephebus und Valerius Biton, sowie auch den Fortunatus wollet bald hierher in Frieden und mit Freude zurückschicken, damit sie uns um so eher über die so wünschenswerte und von uns so ersehnte Einhelligkeit und Eintracht Kunde bringen, auf daß auch wir um so eher die Freude über die bei euch wiederhergestellte gute Ordnung genießen.

2. Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus sei mit euch und mit allen an allen Orten, wo solche berufen sind von Gott und durch Ihn, durch den ihm Ruhm wird, Ehre und Macht, Herrlichkeit und ewige Herrschaft von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Erster Brief des Clemens an die Korinther.

No. II.

Personenliste.

A. Lebensskizzen.

Paulus (*Σαῦλος ὁ καὶ Παῦλος*).

Erstes Kapitel.

Vor der Bekehrung.

Paulus wurde in Tarsus (Cilicien) geboren. Seine Eltern waren Juden, hatten aber durch Geld oder durch ihre hervorragende Stellung das römische Bürgerrecht erworben. Dieses ging erblich auf den Sohn über.

Im Verkehr mit jüdischen Landsleuten führte ein Israelit der damaligen Zeit einen Namen, welcher an eine Person der heiligen Geschichte erinnerte; für die Beziehungen mit heidnischen Römern änderte man ihn ein wenig um und setzte z. B. Jason für Jesus. So hieß auch der spätere Apostel bei Juden „Saulus", bei nichtjüdischen Griechen und Römern „Paulus".[1])

---

[1]) Augustinus und Hieronymus setzen Act. 13, 9 irrtümlich eine Namensänderung voraus. Ersterer gibt als Grund für die Umnennung Demut an, indem er als Lateiner Paulus gleich Paululus, „der Geringe", deutet. (Paulus, der hebräisch und griechisch sprach und dachte, konnte schwerlich auf solch einen Gedanken kommen, wenn er dem Genius dieser Sprachen folgte.) Letzterer knüpft an die vorhergehende Bekehrung des Prokonsuls Sergius Paulus an, welche unmittelbar vor der oben genannten Stelle erzählt wird (Act. 13, 7. 8), und glaubt, Saul habe sich nach diesem Beamten, vielleicht als römischer Klient, Paulus genannt.

Der Ausdruck *Σαῦλος ὁ καὶ Παῦλος* (Act. 13, 9) heißt nicht „Saulus, der von jetzt an Paulus", sondern „Saulus, der auch außerdem Paulus" genannt wird. Vergleiche: Deissmann, Bibelstudien (Marburg 1895),

Der noch junge Saul sollte seine Erziehung nicht in Tarsus, sondern in der Hauptstadt des Heimatlandes, in Jerusalem, erhalten. Hier saß er zu Füßen des berühmten Gamaliel und bildete sich unter seiner Leitung zum Rabbi aus. Unter dem wirksamen Einfluß dieses hervorragenden Meisters erfüllte die eigenartige, große Literatur des von Gott auserwählten Volkes den empfänglichen Sinn des Schülers mit nationalen und religiösen Idealen. Die politische Abhängigkeit der Nation von der alles umfassenden Römermacht lieh der früheren, vergangenen Größe nur noch herrlicheren Reiz. Übrigens war auch die augenblickliche Notlage nicht ohne jede Hoffnung. Gerade weil das Szepter von Juda gewichen war, mußte der Retter, der Gründer eines neuen Reiches, nahe sein.

Ähnlichen Gedanken und Träumen mochte der junge Gesetzesgelehrte nachgehen, wenn er die alten Schriftrollen durchlas und überdachte. Die Dienstbarkeit seines Volkes

---

S. 181-186. — W. Schmid, Der Atticismus III. (1898), S. 338. — Ph. Le Bas et W. H. Waddington, Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure. III. part. 2. (Paris 1870), No. 361. — Fleck, Jahrb. Suppl. XX. (1894). — Guil. Schmidt, De Flav. Jos. elocutione, S. 355. Joseph. Antiqu. Jud. I, 240 [XV, 1] vol. 1, Niese (1892), S. 58: *Μαρτυρεῖ δέ μου τῷ λόγῳ Ἀλέξανδρος ὁ πολυΐστωρ λέγων οὕτως· „Κλεί δημος δέ φησιν ὁ προφήτης ὁ καὶ Μάλχος ἱστορῶν τὰ περὶ Ιουδαίων.“* Ibid. V, 85 [I, 22], vol. 1, S. 309: *Ἄρχη δὲ πόλις ὑπῆρχεν αὐτοῖς ἐν τῇ μερίδι ἡ καὶ Ἐκδείπους.* Ibid. XII, 285 [VI, 4], vol. 3, S. 121: *Διεδέξατο δὲ τὴν προστασίαν τῶν πραγμάτων ὁ παῖς αὐτοῦ Ἰούδας ὁ καὶ Μακκαβαῖος.* Ibid. XIII, 320 [XII, 1], vol. 3, S. 211: *Ἰανναῖον τὸν καὶ Ἀλέξανδρον βασιλέα καθίστησιν.* Ibid. XVIII, 35 [II, 2], vol. 4, S. 146: *Ἰώσηπος ὁ καὶ Καϊάφας διάδοχος ἦν αὐτῷ.* Ibid. XX, 74 [III, 4], vol. 4, S. 288: *Διαδέχεται Οὐολογέσης ὁ ἀδελφός, ὃς δὴ καὶ τοῖς ὁμοπατρίοις δυσὶν ἀδελφοῖς δυναστείας ἐπίστευσεν, Πακόρῳ μὲν τῷ καὶ πρεσβυτέρῳ τὴν Μήδων, Τιριδάτῃ δὲ τῷ νεωτέρῳ τὴν Ἀρμενίαν.*

Diesen Zeugnissen zufolge war der Ausdruck *ὁ καὶ* im ersten Jahrhundert zur Anführung des zweiten Namens sehr geläufig, wurde daher auch ohne Erklärung richtig verstanden. Ob Saul den römischen Namen Paulus von Jugend auf hatte, oder später erst sich zulegte, kann man heute nicht mehr entscheiden, weil keine positiven Angaben dafür vorhanden sind.

unter dem fremden, römischen Weltreiche ließ alle seine nationalen Ansprüche unbefriedigt. Und doch, ein großes Ziel mußte die erste, frische und stürmische Begeisterung der Jugend sich ausersehen: sie fand es in der Religion der Väter. Saul suchte das religiöse Vermächtnis der Ahnen tief zu erfassen, sich ganz mit dessen Geiste zu erfüllen und auch im öffentlichen Leben dasselbe in allen Konsequenzen wirksam zu vertreten. Er wurde Pharisäer und Eiferer für das Gesetz.

In Jerusalem hatte sich unterdes das Christentum soweit ausgebreitet, daß seine Bedeutung auch nach außen hin erkennbar wurde. Für den jungen Gesetzesgelehrten, der es scharfen Blickes mit der von altersher überkommenen Religion verglich, war es eine Abweichung von dem ererbten Bekenntnisse. Ob diese Umänderung in den Schriften der Väter und in den wunderbaren Taten des Gründers des Christentums ihre volle Berechtigung fände, untersuchte er nicht; dazu war seine ganze Lebensart zu voreilig und seine Handlungsweise zu stürmisch. Alle Mittel, welche ihm seine politische und religiöse Stellung an die Hand gab, wandte er an, um die neue Lehre gewaltsam auszurotten. Nach der Steinigung des Stephanus und der Auswanderung vieler Christen bot sich in Jerusalem bald keine Arbeit mehr. Doch er hatte keine Ruhe: die Behörde der Hauptstadt mußte ihn amtlich berechtigen, die Verfolgung auch auf angrenzende Orte auszudehnen.

Der jugendliche Verfolger ahnte nicht, daß er durch dieses Wüten gegen die christlichen Bekenner sich schon zum Teil für die gleich eifrige Wirksamkeit in entgegengesetzter Richtung den Boden vorbereite.

Gerade durch die offene, feindselige Bekämpfung der Christen in der jüdischen Hauptstadt kamen an vielen andern Orten die Keime zur Entfaltung, welche die Zwölfe in die Herzen der ersten Gläubigen gesenkt hatten. Welcher Art der Geist war, den sie mitgeteilt, zeigten bald die Neugründungen von Christengemeinden, die nunmehr erfolgten.

Die nur halbjüdischen Samariter und die heidnische Bevölkerung von Antiochien wurden zum großen Teil für die neue Lehre gewonnen, ohne daß jemand eine Rückkehr dieser Neubekehrten zum Judentum verlangt hätte. Diese Art von „Heidenchristentum" wurde noch vor der Tätigkeit des Paulus von den Zwölfen durch ihren Vertreter Barnabas amtlich bestätigt. Wohl um diese Zeit wurden auch Simon von Cyrene (Marc. 15, 21 u. Rom. 16, 13), Andronicus, Junias (Rom. 16, 7)[1]) und andere gerade durch die Verfolgung bestimmt, Jerusalem zu verlassen und ihre Schritte nach Rom, der Hauptstadt des Reiches, zu lenken. Daß sie dortselbst an der Ausbreitung des Christentums rüstig arbeiteten, geht aus späteren Mitteilungen klar hervor.

---

[1]) Die Gründe, welche vorgebracht werden, um das sechzehnte Kapitel des Römerbriefes von diesem zu trennen und dem Epheserbrief zuzufügen, entbehren der Beweiskraft.

Rom. 16, 25—27 findet sich in einigen Codices nach Rom. 14, in andern nach Rom. 15. Diese Anordnung war getroffen worden, um das Vorlesen in der Kirche zu erleichtern. In späteren Zeiten boten die Grüße am Schlusse des Schreibens (Rom. 16, 1—25) kein allgemeines Interesse mehr und wurden vor dem christlichen Volke nicht mitgelesen, wohl aber der Schluß (Rom. 16, 25—27).

Viele der im sechzehnten Kapitel namhaft gemachten Personen verweisen nach Rom: Rufus, die Hausgenossen des Aristobul und des Narcissus, Amplias, Urbanus, Tryphäna, Tryphosa, Philologus, Julia, Nereus. Außer diesen werden aber auch einige (Aquila und Prisca) erwähnt, die im Frühjahr 56 noch in Ephesus waren (1. Cor. 16, 19) und sich auch um das Jahr 66 wieder dort befinden (2. Tim. 4, 19); von Epaenetus wird ferner ausdrücklich gesagt, daß er aus Kleinasien stamme. Für den Wohnungswechsel ist zwischen den Jahren 56, 58 und 66 Zeit genug. Im übrigen reisten damals gerade die Juden aus freien Stücken viel; sie wurden zudem durch Bedrückung oder Ausweisung so oft zum Wandern veranlaßt, daß ein häufiger Wechsel des Aufenthaltsortes nicht auffällig ist. Reiche Juden hatten in verschiedenen Städten ihre Wohnung immer bereit stehen.

Zweites Kapitel.

Die Bekehrung.

Mit aller Machtbefugnis ausgestattet, welche die jüdische Behörde erteilen konnte, begab sich Saul auf den Weg nach Damaskus. Ehe er die Stadt erreichte, wurde er durch einen hellen Lichtschein geblendet und durch eine unwiderstehliche Gewalt zu Boden geworfen, und er hörte eine Stimme, die ihm in hebräischer Sprache zurief: „Saul, Saul, warum verfolgst du mich? Es ist dir hart, gegen den Stachel auszuschlagen.“[1]) „Wer bist du, Herr?“ fragte Saul. „Ich bin Jesus, den du verfolgst,“ lautete die Antwort (Act. 26, 14—19). Die Männer, welche Saul begleiteten, hörten auch die Stimme, aber die Worte konnten sie nicht verstehen (Act. 22, 9).

Auf diese Erscheinung kommt Paulus in seinen Reden und Briefen immer wieder zu sprechen: bald hebt er die für ihn beschämende Tatsache hervor, daß er die Kirche Christi verfolgt habe, bald die unendliche Barmherzigkeit, die Gott ihm erwiesen, bald die tröstliche Wahrheit, daß Jesus sich mit seinen Gläubigen identifiziert. „Ich bin Jesus, den du verfolgst,“ so hatte die Stimme zu ihm gesprochen. Wiewohl ihn auch bei der Unterdrückung des Christentums ein wahrer, religiöser Eifer leitete, spricht er sich nicht frei von Schuld; denn er hatte ohne verständige Prüfung ganz seiner jugendlichen Leidenschaft nachgegeben (1. Tim. 1, 13). Um dieser Verirrung willen demütigt er sich unter die andern Apostel (1. Cor. 15, 9); er gibt gerne zu,

[1]) Die Worte Act. 9, 5: „Es ist dir hart, gegen den Stachel auszuschlagen,“ sind eine sprichwörtliche Redensart. Sie sind dem Ackerbau entnommen und werden im Literalsinne vom Zugochsen gebraucht; je widerspenstiger dieser gegen den Stachel ausschlägt, um so heftigere Schmerzen wird er sich zuziehen. Im übertragenen Sinne enthalten sie hier eine drohende Mahnung: Paulus wird noch größeres Leid als das augenblickliche Erblinden zu gewärtigen haben, falls er dem Willen Christi von jetzt ab noch Widerstand entgegensetzt.

daß viele vor ihm sich Christus angeschlossen haben und zur Wahrheit gelangt sind (Rom. 16, 7). Frei von aller Übertreibung der eigenen Schuld erkennt er aber auch die edlen Beweggründe an, die ihn für die Religion der Väter mit Jugendeifer eintreten ließen (Act. 22, 5; 1. Tim. 1, 13).

Drittes Kapitel.

Paulus wird von Christus zum Apostolat berufen, und als Apostel sucht er Petrus auf.

Paulus hielt sich nur wenige Tage nach seiner Bekehrung in Damaskus auf, verkündete aber sogleich in der Synagoge Jesus als den Sohn Gottes (Act. 9, 19). Wahrscheinlich erfaßte ihn jetzt das Verlangen, sich in stiller Einsamkeit auf den Beruf vorzubereiten, für den die wunderbare Erscheinung den ersten Keim in seine Brust gelegt hatte, und so ging er nicht nach Jerusalem zurück, woher er gekommen war, sondern wandte sich nach Arabien. Hier wurde ihm der ganze Inhalt der neuen Lehre ohne alle menschliche Unterweisung von Christus selbst mitgeteilt (Gal. 1, 12; 1. Cor. 11, 23; Eph. 3, 3). Diese unmittelbare Belehrung durch Jesus machte Paulus den andern Aposteln an Rang und Stellung gleich; sie befähigte ihn, mit Auktorität und Unfehlbarkeit die neue Lehre zu verkünden und nach Kräften auszubreiten. Als erstes Arbeitsfeld wählte er die Stadt, in der er von Ananias die christliche Taufe empfangen: Damaskus (Gal. 1, 17; Act. 9, 23). Bislang hatte er von seiner Bekehrung ab keinen der zwölf Apostel gesehen oder gesprochen, und doch waren seitdem schon drei Jahre vergangen. Ein Grund dafür liegt vielleicht in den damaligen politischen Verhältnissen. Es herrschte nämlich Krieg zwischen Herodes Antipas und Aretas, dem Könige von Arabien; da nun Damaskus in einem

Abhängigkeitsverhältnis zu Arabien stand, war es leichter, aus Arabien nach Damaskus, als nach Jerusalem, zu kommen. Ja, wenn nicht alles trügt, war der Verkehr zwischen Damaskus und Jerusalem unterbrochen; wußten doch die Gläubigen in der jüdischen Hauptstadt nach drei Jahren noch nichts von der Bekehrung Sauls, trotzdem derselbe schon zweimal öffentlich in Damaskus aufgetreten war.

Durch seinen Feuereifer zog er sich in dieser Stadt übrigens bald den leidenschaftlichen Haß der Juden zu, und sein Leben war allmählich so gefährdet, daß er sich entschloß, nach Jerusalem zu entweichen. In einem Korbe wurde er nachts an der Stadtmauer hinabgelassen und ging dann zu Fuß nach Jerusalem. Dies war somit die erste Gelegenheit, welche sich dem neuen Apostel bot, mit Petrus, dem Haupte der zwölf Apostel, Rücksprache zu nehmen. Ein Besuch bei Kephas ist der Hauptzweck, den auch Paulus selbst für diesen ersten Gang nach Jerusalem angegeben hat (Gal. 1, 18). Freilich, den Simon Petrus in der jüdischen Hauptstadt ausfindig zu machen, war für ihn schwer genug. Die Christen waren infolge der gewaltsamen Bedrückung vor drei Jahren und der sich hieran anschließenden Belästigungen recht behutsam geworden. Und als der Mann, den sie früher nur als grimmigen Feind gekannt hatten, nach mehrjähriger Abwesenheit vor sie hintrat und nach Petrus, dem Haupte der Christen, fragte, da wichen sie scheu zurück. Nur Barnabas, der ein christlicher Prophet war, erkannte als solcher die aufrichtige Gesinnung des ehemaligen Verfolgers und führte ihn zu Petrus.

Als es sich früher, unmittelbar nach der Himmelfahrt des Herrn, um die Aufnahme eines neuen Apostels in das Kollegium der Elfe handelte, damit die Stelle des Judas, des Verräters, ausgefüllt sei, entschied Petrus nicht selbst zwischen Joseph und Matthias, sondern überließ Gott die Wahl. Diesmal trat ein ehemaliger Pharisäer vor ihn hin, gab sich als Apostel aus und sagte, daß Christus der Herr auch ihn für dies Amt unterrichtet und auserlesen habe. Seine Aussage

wurde ohne jeden Einwand als wahr hingenommen. Wie bei Ananias, Saphira und Simon Magus, so erkannte Petrus auch bei Paulus ohne menschliches Prüfen und Untersuchen die volle Wahrheit des Tatbestandes, und er nahm den Neubekehrten nicht nur unter die Zahl der Christen, sondern auch als vollberechtigten Apostel auf. Das Verhalten des Apostelfürsten schlug alle Bedenken der christlichen Bevölkerung nieder, und die Kunde von der wunderbaren Bekehrung durchlief bald nordwärts über Cäsarea bis Tarsus hin alle Christengemeinden (Gal. 1, 22).

Viertes Kapitel.

Erste apostolische Tätigkeit, Berufung zum Heidenapostel.

Wie Paulus unmittelbar von Christus unterrichtet und zum Apostel erwählt worden war, so wurde er auch in seinem ganzen späteren Leben von Gott durch wiederholte, ausdrückliche Weisung gelenkt. Es ist der Apostel selbst, der immer wieder in seinen Briefen von diesem Eingreifen und Offenbaren Gottes im Gegensatze zu gewöhnlicher, menschlicher Entschließung und Selbstbestimmung spricht.[1]) Was Wunder, wenn auch Lucas in seinem erzählenden Berichte dies übernatürliche Element als Faktor immer wieder in seine Darstellung hineinwebt.

Der Ruf zum Heidenapostel erging an Paulus mitten in der jüdischen Hauptstadt, da er sich schon der Anerkennung von seiten des Petrus und des vertrauensvollen Entgegenkommens der Gläubigen erfreute. Die Zwölfe waren selbst zur Zeit der Verfolgung vor drei Jahren in Jerusalem

[1]) 1. Cor. 16, 7; Rom. 15, 18. 19; Gal. 2, 2; Act. 15, 2; 2. Cor. 12, 1—5; Act. 9, 19—22, 26—29; 22, 17—21; 26, 19. 20.

geblieben. Seit jener Sturm vorüber war, hatten sie ihre Tätigkeit unbehelligt mit ziemlich großem Erfolge fortgesetzt. Ihr Auftreten und ihre Wirksamkeit mußten nicht so auffällig und darum weniger herausfordernd sein, als die jugendlich feurigen Reden, die früher Stephanus gehalten, und die in ähnlicher Weise Paulus wieder aufnahm. Die tüchtige, rabbinische Durchbildung im Verein mit der Begeisterung, die, von der Gnade getragen, alles unwiderstehlich mit sich fortriß, ließen den Apostel als einen unangenehmen Gegner erscheinen; ähnlich, wie bei dem ersten christlichen Martyrer, suchten die Gegner der neuen Lehre auch diesmal nach einem Anlaß, den Feind mit Gewalt aus dem Wege zu räumen, weil sie seiner moralischen Kraft nichts Geistiges und Überzeugendes entgegenstellen konnten. Ein Angriff auf das Leben eines Feindes war in jener Zeit gerade keine Seltenheit; um aber offen vor allem Volke solch eine Tat zur Ausführung zu bringen, mußte man die ganze Bevölkerung in fanatische Wut und Aufregung versetzen. So war man bei der Hinrichtung Jesu und bei der Steinigung des Stephanus vorangegangen; so drohte man auch jetzt zu handeln.

Als daher die Christen gewahr wurden, daß das Leben des Paulus ernstlich in Gefahr sei, rieten sie ihm, dem Sturme aus dem Wege zu gehen; sie mochten dabei mit Recht nicht bloß an die Erhaltung des bedrohten Paulus denken, sondern auch an ihre eigene Wohlfahrt.

Die Berufung des Paulus zu den Heiden stand daher mit den äußeren Vorgängen in voller Harmonie; sie wird ihm sogar nach den bisherigen Erlebnissen wie ein Trost erschienen sein. Durch eine abenteuerliche Flucht mitten in der Nacht war er in Damaskus den Häschern entkommen; jetzt weilte er erst vierzehn Tage in Jerusalem, und wieder verlangte die Klugheit, daß er sich den Nachstellungen entziehe. Dies Zurückweichen von einem Arbeitsfeld auf ein anderes hatte für einen Mann, der wie Paulus nach reger, fruchtreicher Tätigkeit

verlangte, etwas sehr Verdemütigendes an sich. Die Christen suchten ihm die notwendig gewordene Trennung zu erleichtern, und mehrere derselben gaben ihm bis Cäsarea das Geleite.

Fünftes Kapitel.

Vorbereitung auf das Heidenapostolat.

Durch die Umkehr zum Christentum hatte der gebildete Pharisäer Saul sich die meisten jüdischen Standesgenossen zu Feinden gemacht. Es waren aber manche Pharisäer schon lange vor ihm Christen geworden, und vielleicht begleitete ihn der eine oder andere derselben nach Cäsarea. Paulus übersah wohl in diesem Augenblicke nicht alle die Schwierigkeiten, welche gerade diese Christen ihm und seiner Wirksamkeit von Jerusalem aus bereiten würden. Die übernatürlichen Weisungen und Offenbarungen, die er erhielt, brachten Licht und Mut auf dem neuen, schwierigen Lebenswege, darum traten diese Schattenseiten der kommenden Zeit noch nicht vor seine Seele.

Über eine tatkräftige, äußere Regsamkeit des Paulus zur Ausbreitung des Christentums in Cäsarea, Tarsus und in den umgrenzenden Ortschaften ist nichts bekannt. Da die schaffensmutige Natur des Mannes, wie sie sich vorher gezeigt hatte und wie sie sich in den späteren Lebensjahren klar zu erkennen gab, auch hier sicher nicht ohne ernste Arbeit blieb, so liegt der Schluß nahe, daß der Apostel sich auf seinen Beruf für die Heidenmission eigens vorbereiten wollte, bevor er eine größere Tätigkeit entfaltete. Die Ausbildung, die er früher in Jerusalem erhalten, war eine vorwiegend hebräische; auch die Waffen, welche er in Damaskus und Jerusalem zur Belehrung und Überzeugung angewandt hatte, waren die der jüdischen Rechtsgelehrten gewesen. Der griechisch redenden Heidenwelt gegenüber mußte er einen andern Ideenkreis heranziehen. Es ist sehr wahrscheinlich, daß seine große Kenntnis der griechischen

Septuaginta, der griechischen Profanschriftsteller (Menander, Epimenides, Aratus) zum Teil in dieser Zeit geschöpft wurde. Als Gelehrter war er an eifriges, ernstes Studium gewöhnt. In diesen Vorbereitungsjahren hat wohl auch die hohle, phrasenreiche griechische Beredsamkeit und Schriftstellerei ihn unangenehm berührt, wenn sein genialer, an tiefen, lebenskräftigen Ideen so reicher Geist hier etwas Sprach- und Formvollendung suchte. So oft die Erinnerung diese unliebsamen Eindrücke wachruft, spricht sie sich in einer scharfen, schneidenden Kritik über den damaligen Zeitgeist aus, dem die gesunde, kernige Wahrheit, das Kreuz Christi, unbegreiflich bleiben muß; um christliche Gedanken zum Ausdruck zu bringen, hält er geflissentlich den dort üblichen Wortschwall fern.

Diese innere Ausbildung für das Heidenapostolat wurde bald passend ergänzt durch eine vorbereitende äußere Lehrtätigkeit in Antiochien. In dieser Stadt hatte sich eine heidenchristliche Kirche gebildet zur Zeit, wo er selbst noch als Verfolger tätig war. Barnabas war als amtlicher Vertreter der Apostel dorthin gesandt worden, und weil er das Arbeitsfeld sich erweitern sah, rief er Paulus zu sich. Für den Mann, welcher von Christus zum ersten Heidenapostel bestimmt war, entsprach dieser Wirkungskreis nicht der eigentlichen Bedeutung seiner Stellung. Denn Paulus konnte in dieser christlichen Gemeinde, woselbst wegen der großen Zahl der Gläubigen von den Heiden zuerst der Name „Christ“ gebraucht wurde, nicht als Pflanzer, als Neugründer, kurz, nicht als eigentlicher Apostel auftreten; auch kam er nicht in diese Stadt, um, wie ein Apostel, die ganze Oberleitung in seine Hand zu nehmen. Für seine zukünftige Tätigkeit als selbständiger Apostel war seine Arbeit in Antiochien daher nur eine vorübergehende, praktische Vorbereitung. Überall ließ er dem Barnabas die Stellung, welche die andern Apostel demselben angewiesen; er selbst nahm bescheiden mit Manahen, aber nach diesem, die Stelle als „Lehrer“ ein. Lucas, der [illegible] Erscheinen berichtet, weist [illegible]

Platz an, und wenn er während dieser Vorbereitungszeit Paulus und Barnabas zusammen erwähnt, so nennt er letzteren zuerst.

Um das Jahr 44 (46), unter der Regierung des Claudius, bot sich für Paulus eine Gelegenheit, nach Jerusalem zu kommen. Damals war das römische Reich in vielen Provinzen von einer Hungersnot heimgesucht, von der auch Sueton, Tacitus und Dio Cassius erzählen. Die Christen in Jerusalem waren durch die frühere Verfolgung, vielleicht auch durch die Art, ihre Güter miteinander zu teilen, ziemlich verarmt, so daß jede Verteuerung der Lebensmittel hier schweren Notstand hervorrief. In Syrien sammelte man für sie, und Paulus brachte mit Barnabas das Geld den christlichen Presbytern (Act. 11, 30). Diese Reise des Apostels ist verschieden von derjenigen, welche Gal. 2, 1 erwähnt wird.[1])

Diese Vorbereitung auf das Heidenapostolat nimmt sich recht bescheiden aus im Vergleich zu den späteren großen Erfolgen. Doch die Fügung Gottes, die Paulus wieder

---

[1]) Für diese Ordnung der Reisen des Apostels nach Jerusalem stützen wir uns auf die Art des Beweisganges, den er im Schreiben an die Galater einhält: Kap. 1 soll dartun, daß Paulus seine Lehre nicht von Menschen erhalten hat; Kap. 2 will zeigen, daß seine Lehre von den Aposteln offen anerkannt wurde. Zu diesem Zwecke brauchte er aber diejenige Reise nicht namhaft zu machen, nach welcher die Übergabe von Almosen an die Presbyter stattfand (Act. 11, 30). Der Apostel will in dem recht eindringlichen Schreiben nicht sein Leben beschreiben, kann also leicht eine Reise übergehen. Zudem dürfte die für Gal. 2, 1 angegebene Zeit (17 Jahre nach der Bekehrung [Gal. 1, 18 u. 2, 1]) schwerlich für Act. 11, 30 passen.

Val. Weber, Belser und andere nehmen Act. 11, 30 für Gal. 2, 1 in Anspruch. Vergleiche Val. Weber, Die Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkonzil. (Ravensburg 1900), S. 337—347. Belser, Einleitung in das Neue Testament. (Freiburg 1901), S. 438. Wenn wir über die ausgezeichneten Auseinandersetzungen dieser Autoren kurz hinweggehen, so liegt das nur daran, weil diese Frage für die Verfassung von geringer Bedeutung ist. Cf. Galatien auf der geo-phischen Karte. Diese Skizzen dienen nur dazu, die Personen in dargelegten Verfassungsverhältnissen zu charakterisieren.

wunderbar den Weg wies (Act. 13, 2), ließ ihn auch das wirkliche Apostolat noch unter dem Schatten des Mannes beginnen, der bis jetzt durch eine Art von Oberleitung die hervorragende Stellung des andern verdeckt hatte: auch die erste Missionsreise geschah in Begleitung des Barnabas. Lucas, der ruhige Berichterstatter über die äußere Ausbreitung der neuen Lehre, schreibt fast alles markige, durchgreifende Handeln dem Paulus zu; findet sich aber Gelegenheit, beide Missionare nebeneinander mit Namen anzuführen, so steht immer noch Barnabas voran. Das Zusammengehen der beiden Männer mußte auch bei den Christen der damaligen Zeit den Eindruck hervorrufen, als ob Barnabas, der schon frühzeitig in naher Beziehung zu den Zwölfen in Jerusalem gestanden hatte, den kürzlich erst bekehrten Pharisäer ins christliche und besonders ins apostolische Leben einzuführen habe. Daß Paulus in Arabien, lange vor dem Zusammentreffen mit Barnabas, von Christus selbst unterrichtet und zum Apostel ersten Ranges erhoben worden sei, das haben außer Petrus und den Elfen die Gläubigen wohl damals zum großen Teil nicht gewußt. Erst später, als der Heidenapostel allein auftrat, als er ganz neue Christengemeinden gegründet hatte und deren Leitung in seiner Hand behielt, trat die Hoheit des ihm schon lange vorher erteilten Amtes klar zu Tage und ward dann auch von allen wahren Christen anerkannt. Gleichwohl dürfte die bescheidene Haltung, die Paulus in dieser vieljährigen Vorbereitungszeit eingenommen hat, einen Grund mit abgeben für die zahlreichen Anfeindungen, die er in seiner Stellung als Apostel in Galatien, Korinth, Colossä und Rom zu leiden hatte.

Sechstes Kapitel.

Selbständiges Auftreten des Paulus als Heidenapostel.

Vorbemerkung (lex mortua quidem, sed non mortifera).

Im alten Bunde bildete das jüdische Gesetz als die einzig wahre Religion die Ankunft Christi vor. Als Religion war es der Typus, der Schatten einer höheren, die zu erwarten stand. Wer diese unvollkommene, schattenhafte Religion in ihren Einzelvorschriften ausübte, gab damit zu erkennen, daß die Erfüllung des Vorbildes, daß die lichtvolle Wirklichkeit für ihn noch in unsichtbarer Ferne liege. So schließt die Beobachtung des mosaischen Gesetzes die Leugnung in sich, daß Christus, die Erfüllung dieses Gesetzes, gekommen sei. Vor der Ankunft des Erlösers war daher die Ausübung der jüdischen Religion heilig, nach dem Erscheinen desselben aber sündhaft.

Theoretisch war die Ankunft des Messias mit Vollendung des Erlösungswerkes erreicht, d. h. in dem Augenblick, wo der Tod am Kreuze eintrat. In diesem Momente verlor das Gesetz seine Rechtskraft. Seine Verpflichtung hörte auf, und objektiv war niemand mehr an seine Satzungen gebunden (lex mortua).

Praktisch war aber in diesem Zeitpunkte die Ankunft des Heilandes noch nicht vorhanden; denn die stattgehabte Erfüllung des Gesetzes und das Dasein des Messias war noch nicht nach Art menschlicher Gesetzgebung dem jüdischen Volke und den Heiden verkündet. Leben hatte also das Gesetz zwar nicht mehr; aber es war noch einem Toten gleich, der eben erst verschieden ist, und dem auf Grund seines jahrhundertelangen Verweilens unter den Lebenden ein ehrenvolles Begräbnis gebührte. Daß diese Bestattung des Gesetzes moralisch, d. h. allmählich vor sich ging, verlangte seine ganze

Natur und der ihm eigene Charakter. Es hatte mit seinen Waschungen und Speisevorschriften seit urdenklichen Zeiten tiefgehende, trennende Volksgewohnheiten geschaffen, welche namentlich von älteren Leuten zur Zeit der Apostel nur schwer abgelegt werden konnten. Darum war in den ersten christlichen Jahrzehnten dem Juden die Beobachtung des Gesetzes erlaubt, verpflichtete ihn aber nicht mehr (lex non erat mortifera). Die Richtigkeit dieser Auffassung geht aus der verschiedenartigen Handlungsweise sowohl des Petrus als auch des Paulus klar hervor. Die vielen Schwierigkeiten, die dem jugendlichen Christentum aus falschen Meinungen über die Verpflichtung des jüdischen Gesetzes erwuchsen, wurden unter Leitung einer gütigen Vorsehung endgültig gelöst durch die Katastrophe, welche im Jahre 70 über die jüdische Hauptstadt, den Tempel und das ganze nichtchristliche Volk hereinbrach.

Seit der unmittelbaren Berufung durch Christus zum Apostel — und hernach in Jerusalem speziell zum Heidenapostel — waren für Paulus viele Jahre in stiller, bescheidener Vorbereitung vorübergegangen. Er war den Christen nur als ein Mitarbeiter des bekannteren Barnabas zu Gesicht gekommen. Doch die Zeit nahte, wo er der ganzen damaligen Kirche auch als wahrer Apostel im engeren Sinne vorgestellt werden sollte. Dies geschah in Jerusalem vor den Zwölfen, den Presbytern und allem Volke anläßlich der Streitigkeit, die in Antiochien über die Beobachtung des mosaischen Gesetzes entstanden war.

Für uns ist es selbstverständlich und leicht begreiflich, daß Paulus den Heidenchristen nicht wohl erlauben mochte, irgend etwas aus dem jüdischen Gesetze als christliche Verpflichtung aufzunehmen. Für Pharisäer aber, die nur das Christentum in Judäa gesehen hatten, die zudem stolz waren auf die vielen Proselyten, welche in allen größeren Städten

einige ihrer Gebräuche hielten, war es schwer einzusehen, daß diese jüdisch-nationale Herrlichkeit ein Ende habe, daß auch bei ihnen, den bekehrten Juden, die streng israelitische Lebensart nur mehr erlaubt sei, um das erstorbene Gesetz ehrenvoll zu Grabe zu tragen. Diese Frage war in damaliger Zeit nicht bloß ein theoretisches Problem; sie schnitt praktisch in alle Fasern des Lebens ein, legte ein gutes Stück nationalen Eigendünkels bloß und führte eine in der Einbildung riesenhaft aufgeführte, religiöse Machtstellung in der nüchternen Wirklichkeit auf ein sehr bescheidenes Maß zurück.

Paulus legte nun in Jerusalem als Apostel, der in Bezug auf den Lehrinhalt unfehlbar ist, klar den Satz vor: der Heidenchrist ist an das jüdische Gesetz nicht gebunden. Nur der entstandenen Zwistigkeiten wegen erkannten die Zwölfe das von Paulus verkündete Evangelium auch öffentlich an; eine Meinungsverschiedenheit konnte gar nicht obwalten, da sie die christliche Lehre alle unmittelbar von Christus empfangen hatten. Jacobus, Petrus und Johannes gaben dem Mitapostel die Rechte, und Petrus endlich promulgierte am Schlusse der Versammlung den von Paulus aufgestellten Satz als rechtskräftig. Auch in allen kommenden Schwierigkeiten konnte Paulus später immer wieder diese offene Anerkennung in Jerusalem für die Rechtmäßigkeit seines Auftretens zur Geltung bringen.[1])

---

[1]) Das Benehmen der christlichen Pharisäer in Jerusalem muß man sich recht menschlich vorstellen. Der Stellung wegen, die sie in der jüdischen Religion eingenommen hatten, hielten sie sich auch in den christlichen Fragen für die allein entscheidende Auktorität. Ihre eingebildete Auktorität stellt Paulus in einem Wortspiel einer wirklichen, ausschlaggebenden gegenüber: den *δοκοῦντες εἶναί τι, ὁποῖοί ποτε ἦσαν*, den „vermeintlichen", stehen im selben Verse *οἱ δοκοῦντες*, die „wirklichen" Auktoritäten gegenüber (Gal. 2, 6), und drei Verse weiter sind letztere emphatisch hervorgehoben als *οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι* „die, welche als Säulen gelten und es wirklich sind" (Gal. 2, 9; cf. Gal. 2, 2; Act. 15, 6). Die Prediger des jüdischen Gesetzes in Antiochien hatten sich direkt auf eine amtliche Sendung von Jerusalem berufen. In dem Beschluß aber, der den Heidenkirchen nach

Der Weg, den er nunmehr allein als Heidenapostel ging, war schwierig und mühevoll, aber auch reich an Tröstungen mitten in vieler Drangsal: er führte erfolgreich über alle Hindernisse hinweg und umspannte an Ausdehnung die ganze damals kultivierte Welt. Diese segensreiche äußere Wirksamkeit stützte sich auf übernatürliche Gaben und Wunder, vor allem aber auf die Auktorität, welche Paulus in Bezug auf christliche Lehre und Sitte für seine Person in Anspruch nahm. Seine Auktorität ist im wesentlichen der des Petrus

---

dem Konzil bekannt gegeben wurde, wird sie ausdrücklich von den Zwölfen dementiert (Act. 15, 24: *Οἷς οὐ διεστειλάμεθα*). Ihr Auftrag ging von den judenchristlichen Pharisäern selbst aus, und auch vor Paulus schämten sie sich ihres Vorgehens nicht. Sie stellten an ihn sogar die Forderung, seinen Begleiter Titus durch die Beschneidung ins auserwählte Volk aufzunehmen.

Auf dem sogenannten Konzil zu Jerusalem wurde erst eine Art Generalversammlung abgehalten, sodann zogen sich die Apostel und Presbyter zurück und hielten im engeren Kreise eine gesonderte Beratung. Ihr Beschluß wurde in einer dritten Versammlung dem ganzen Volke mitgeteilt.

In der ersten und dritten Zusammenkunft fehlte es nicht an heftigen Auftritten (Act. 15, 7: *Πολλῆς δὲ συνζητήσεως γενομένης*). Erst als Petrus, mit der Bekehrung des Cornelius vor acht Jahren beginnend, nochmals alle Momente zusammenfaßte, schwiegen alle.

Auf die Judenchristen und ihre altererbten Gebräuche nahm man übrigens recht verständige Rücksicht. Und um in Gemeinden, wo frühere Juden und Heiden als Christen gemeinsam miteinander verkehrten, das Zusammenleben nicht unnötig zu erschweren, empfahl man letzteren, Blut oder Ersticktes nicht bei Tisch vorzusetzen, noch auch Fleisch, das beim heidnischen Opfermahl gedient hatte. Solche Gerichte weckten bei einem ehemaligen Israeliten einen natürlichen Widerwillen, den niemand plötzlich durch ein positives Gebot wegdekretieren konnte. Waren aber sehr wenige oder keine Judenchristen in dem Orte vorhanden, so brauchte auch diese lediglich praktische Anordnung nicht eingehalten zu werden. Paulus spricht darum den Korinthern gegenüber sehr frei von dem Genuß des Opferfleisches.

Die Heiden der damaligen Zeit hielten ganz im Gegensatz zu den Juden die Unsittlichkeit sehr oft für etwas Gleichgültiges und Erlaubtes. Den Heidenchristen wurde darum mit Recht eingeschärft, ja in dieser Beziehung ihre früheren Begriffe praktisch zu bessern. Die Notwendigkeit dieser Mahnung drückt eine zu ideale Auffassung der ersten Christen und ihrer Lebensstrenge auf ein rechtes Maß herab.

und der übrigen Apostel gleich und hat den letzten Grund in der unmittelbaren Berufung durch Christus. Die unmittelbare Berufung oder Einsetzung durch Jesus, den Stifter der neuen Lehre, ist in dem noch jugendlichen Christentum die Quelle aller Macht und Auktorität. Das immer wieder erneute Zeugnis des Apostels für seine Einsetzung gleich Kephas und gleich den „Säulen" ist nur verständlich, wenn die Christen allgemein der Überzeugung lebten, Christus selbst habe Vertreter mit höchster Machtvollkommenheit eingesetzt und ihren Anordnungen alle Nationen unterworfen (Matth. 28, 18—20), mit andern Worten: Christus habe eine sichtbare Kirche gestiftet. Eine sichtbare, stets sich fortpflanzende Vertretung Gottes auf Erden, ein andauerndes, göttliches Gesandtschaftsamt steht auch mit dem übrigen Lehrinhalte des von Paulus verkündigten Evangeliums in voller Harmonie. Vor dem Erscheinen Christi trennte die Sünde die Menschen von Gott (Gal. 3, 13). Sünder waren nicht nur alle Heiden (Rom. 1, 18—32), sondern auch die Juden (Rom. 2, 1—28). Da stellte Gott Christus in seinem Blute als Sühnmittel hin (Rom. 3, 25). Von jetzt an sind die Menschen durch den Glauben an Christus gerecht; sie stehen wieder in einem friedlichen Verhältnisse zu Gott (Rom. 5, 1: *εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν*). Bei diesen Menschen, die zu Gott in einem Friedensverhältnis stehen, ist Paulus selbst *κλητὸς ἀπόστολος*, berufener Gesandte Gottes, ähnlich wie der Gesandte eines Fürsten, der sich bei einer befreundeten Nation aufhält und dort ständig bleibt. Als Gesandter Gottes hat Paulus die Macht erhalten, andere durch seine Handauflegung zu Gesandten Gottes aufzustellen.[1]) Diese Vereinigung aller Menschen unter der Oberleitung der Ver-

[1]) Ähnlich wie der Clemensbrief, stützt der Brief an die Hebräer seinen ganzen Beweisgang auf die „sichtbare Gesandtschaft Gottes auf Erden". Nach ihm ist Christus, der Gesandte des N. B., „höher" als alle Gesandten, die voraufgegangen sind: so steht er über den Engeln, die das alte Gesetz verkündet haben (1, 5—2, 18), über Moses (3, 1—14), und endlich (als Priester) über dem Priestertum des A. B. durch seine Person und durch das Opfer, das er dargebracht

treter von Gottes Sache auf Erden ist der wirksame Anfang jenes Gottesreiches, das zu bringen Christus nach den Aussagen der Propheten berufen war. Dieses Gottesreich ist jener andauernde Zustand, wo jede Empörung (gegen Gott) ein Ende nimmt und Gott allein die Herrschaft führt. Mit Vollendung des Erlösungswerkes hat dieser Friedenszustand wirksam angefangen, er setzt sich in stetem äußerem Wachstum fort und wird seine Vollendung erreichen, wenn Christus am Ende der Weltzeit das Reich dem Vater übergibt (1. Cor. 15, 24: *Εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδοῖ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί*), damit Er Gott sei alles in allem (ibid. 15, 28: *Ἵνα ᾖ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν*).

---

hat (3, 14—10, 18). Der christliche Opferaltar ist von dem jüdischen wesentlich verschieden (13, 10).

Das Schreiben wendet sich an Judenchristen in Palästina unter folgenden Zeitverhältnissen. Festus war im Jahre 62 gestorben, sein Nachfolger Albinus aber noch nicht da. In dieser Zwischenzeit tötete das jüdische Synedrium unter dem Hohenpriester Ananus den Jakobus und ließ andere Christen steinigen. Andrerseits entfalteten die Pharisäer im Tempel zu Jerusalem eine große Pracht, wobei Herodes Agrippa II. sich als großer Gönner erwies. Die Verfolgung des Christentums und die Neubelebung des rein jüdischen Gottesdienstes, beides sollte auf die ziemlich zahlreichen Judenchristen wirken, deren phantastische, religiöse wie nationale Hoffnungen in dem einfachen Christenleben nicht befriedigt wurden. Vergl. hiezu S. 37 und 38, sowie das achte Kapitel, „die judaistische Reaktion", unten S. 204—207.

Sollte der Brief nicht ganz im Namen des Paulus gedacht und geschrieben sein, so ist der Urheber wenigstens ein Gehilfe des Apostels. Jede andere Annahme ist ausgeschlossen. Denn der Verfasser verspricht die Christen bald auf einer Missionsreise in Begleitung des Timotheus zu besuchen; unmittelbar an die Ankündigung des persönlichen Erscheinens schließen sich Grüße an die Amtsträger an (13, 22—24), in betreff deren er kurz vorher schon die Christen gemahnt hat: „Übet Gehorsam gegen die Vorsteher und seid ihnen untertan. Denn sie wachen als die, welchen die Rechenschaft für eure Seelen obliegt" (13, 17).

Im Vergleich zu den andern Zeugnissen des ersten Jahrhunderts (S. 81—100) hebt dieses Schreiben die außerordentliche Stellung des ersten Sendungsgliedes besonders hervor. Der Brief will vor dem Rückfall ins Judentum bewahren; so schildert er die Größe des Neuen Bundes in der erhabenen Stellung, die dessen Stifter „Christus" einnimmt.

Siebentes Kapitel.

Örtliche Ausdehnung der Missionsarbeit des Heidenapostels.

Stellt man in den Schriften des ersten und zweiten Jahrhunderts die Bemerkungen zusammen, welche sich über die Ausbreitung des christlichen Glaubens darin finden, so machen diese Aussagen auf uns leicht den Eindruck einer schwungvollen und darum übertriebenen Redeweise. Die Verschiedenheit zwischen der heutigen und der früheren Zeit, die sich unwillkürlich dem modernen Leser aufdrängt, liegt aber nicht so sehr in der Sprache, die vordem rhetorisch war, jetzt mehr statistisch und nüchtern ist, sie besteht vielmehr in der Auffassung über die geographische Ausdehnung der Welt und findet in ihr allein eine ausreichende und richtige Erklärung.[1]) Die Sprache der christlichen Schriften will billigerweise an der Denk- und Redeweise der Zeitgenossen gemessen und beurteilt sein; ihre Verfasser haben deren geographische Kenntnisse und Ansichten geteilt. Daher dürfen wir ihre Ausdrucksweise nicht willkürlich nach unseren Anschauungen deuten, ihre Worte haben einen ganz konkreten und genau bestimmten Sinn, welcher der damaligen Zeit ohne jede Erklärung leicht verständlich war.

Durch die interessanten Berichte, die Cäsar jeweils vom Kriegsschauplatz nach Rom geschickt hatte, war Gallien dem gebildeten Römer näher gerückt. Auch Germanien, wo die römischen Heere standen, war seinem Gesichtskreis erschlossen worden: jenseits der Alpen gab es Wälder und Sümpfe und barbarische Menschen, die darin lebten. Für den gewöhnlichen Bürger und den Mann des Volkes aber ging der Blick nicht über die Länder des Mittelmeeres hinaus. Italien

[1]) Siehe Anhang No. VI. Geographische Karte: Die Kulturstaaten des römischen Reiches im ersten und zweiten Jahrhundert als christliches Missionsgebiet.

mit der überall bekannten Stadt Rom ragte als die geborene Herrin mitten in diese Welt hinein. Rom war nicht nur politisch der Ausgangspunkt all der Macht, welche alle bekannten Teile der damaligen Erde in ihrem Banne hielt, es war auch rein geographisch das Zentrum der damals kultivierten Länder. Was östlich von Rom lag, zählte zum Morgenland, was westlich, zum Abendland. Der Norden jenseits der Alpen kam praktisch wenig in Rechnung, er galt als unwirtliches Land, dessen halbwilde Einwohner man mit Waffengewalt an der Überschreitung der Grenzen hinderte. Der Süden, der freundliche Küstenstreifen von Afrika, lag in unmittelbarer Nähe, aber er war eng begrenzt, da die weite Wüste, die sich im Innern des Landes ausdehnte, von jedem weiteren Vordringen zurückhielt. In diesen engen geographischen Grenzen war der Weltverkehr ein überaus reger, die griechische Sprache wurde überall an den Verkehrsplätzen verstanden, die öffentliche Sicherheit durch straffe Zucht ziemlich gut gewährleistet; auch auf dem Meere war das Seeräuberwesen vor kurzem gewaltsam unterdrückt worden. Die Schifffahrt konnte freilich nur in der guten Jahreszeit unternommen werden und war auch dann noch vielen Unglücksfällen ausgesetzt.

Dies ist die Welt, welche auch Paulus im Auge hatte, da er den Beruf in sich fühlte und den praktischen Entschluß faßte, als Heidenapostel Christus allen Völkern zu predigen. Er hielt die Ausführung dieser Aufgabe moralisch für möglich. Die zweite Ankunft des Herrn sollte erst statthaben können, wann das Evangelium bis an die Grenzen der Erde getragen sei; und doch hielt Paulus es nicht für ausgeschlossen, daß er zu seinen Lebzeiten noch diese Wiederkunft des Herrn sehen werde (2. Thess. 2, 6—11).[1] An die

[1] Wie Paulus, so sprechen auch die Zwölfe oft in einer Weise, als stehe die Ankunft Christi bald bevor. — Die Apostel reden von der Wiederkunft des Herrn, um die Gläubigen zu belehren oder zu mahnen, ganz in denselben Ausdrücken, die den Evangelien zufolge der Heiland selbst gebrauchte. a) Christus braucht Wendungen, die

kulturelle Entwickelung und zukünftige Größe all der Volksstämme, die im Norden und Osten das Römerreich bedrohten, an die Erschließung eines neuen, ungekannten Erdteiles, kurz an eine jahrhundertelange christliche Völkergeschichte dachte Paulus wohl kaum; wie ja auch heute, wo im Vergleich zu der Zeit des Apostels die Aufmerksamkeit auf die geschichtliche Entwickelung der Nationen weit mehr rege ist, die Menschen zumeist für die Gegenwart leben und arbeiten, ohne die eventuellen Änderungen kommender Jahrhunderte zu erwägen.

Die Missionierung der Länder rings um das Mittelmeer herum blieb gleichwohl eine große und überaus schwierige Arbeit. Sie war aber bei der charismatischen Begabung, die den Bekehrten durch die Handauflegung des Apostels von Gott verliehen wurde, bedeutend leichter, als man sich heute, wo Charismen als übernatürliche Mittel bei der Ausbreitung

---

eine unmittelbar bevorstehende Wiederkunft nahelegen: Matth. 24, 42 ff.; 25, 13; Marc. 13, 33. 35. 37; Luc. 21, 23—36; b) er hebt ausdrücklich hervor, daß vor dem Ende das Evangelium auf dem ganzen Erdkreise allen Völkern verkündet sein werde: Matth. 24, 14; c) er sagt klar, daß Tag und Stunde keinem Menschen bekannt gegeben seien: Matth. 25, 13; Marc. 15, 33.

Christus, der in dieser für uns überraschenden Weise von seiner Wiederkunft sprach und lehrte, wiewohl er genau wußte, daß nach seinem und der Apostel Tode noch eine jahrhundertelange Entwickelung statthaben werde, wollte, daß die Kirche stets seiner Rückkehr gewärtig sei. Dann faßt er aber auch in diesen prophetischen Reden, die alle Fernen umspannen, das Geschick der Kirche als ein einheitliches Ganze auf, das im wesentlichen sich stets gleichbleibend nach vielen Anfeindungen am Ende den härtesten Kampf zu bestehen hat.

Das Los der Gesamtkirche gleicht daher dem Leben des einzelnen Christen, für den, wie der Heiland ausdrücklich angibt, diese „Wiederkunft" im Augenblicke des Todes wirklich stattfindet: „Wenn ich heimgegangen bin, bereite ich euch eine Stätte. Hierauf komme ich wieder und nehme euch zu mir, damit dort, wo ich bin, auch ihr seiet" (Matth. 14, 3). „Die Siegeskrone der Gerechtigkeit ist für mich hinterlegt; der Herr, der gerechte Richter, wird sie mir an jenem Tage geben; aber nicht mir allein, sondern auch allen denen, welche seine Wiederkunft liebgewonnen haben" (2. Tim. 4, 7. 8).

des Glaubens fehlen, gemeiniglich vorstellt. Die übernatürlichen Weisungen hinderten ferner den Apostel oft an einem tieferen Vordringen ins Land hinein und ermöglichten ihm so, der Hauptsache nach den Weg ringsherum zu vollenden. Dieser Weg erstreckte sich von Antiochien über Kleinasien nach Thracien, Griechenland, Italien und Spanien. Dabei galt Italien und Rom nur als kurzer Aufenthaltsort, weil dort vor der Ankunft des Paulus das Evangelium schon verkündet war. Auch die Nordküste von Afrika schien nicht in Betracht gezogen zu sein, weil wahrscheinlich Barnabas mit Markus sich schon dorthin begeben hatten (Act. 15, 37; Eus. h. e. II, 16).

Hat nun der Heidenapostel diese Aufgabe, welche wir im Sinne seiner Zeit zu umgrenzen suchten, wirklich gelöst? Diese Frage läßt sich vom rein geschichtlichen Standpunkte aus klar und sicher mit ja beantworten.

Ein sicherer Zeuge hiefür ist der Brief des Clemens an die Korinther. Schon früher (S. 95, Anm. 1) wurde bemerkt, daß dieser Schriftsteller über Paulus, sein Leben und seine Wirksamkeit durch persönlichen Verkehr weit mehr wußte, als wir heute durch die überkommenen Briefe in Erfahrung bringen können. Die Mitteilungen des Clemens richten sich an die Korinther, welche Paulus als den Gründer ihrer Kirche verehrten und ihn zum großen Teil vor ungefähr vierzig Jahren noch in ihrer Mitte gesehen hatten (cf. Anhang No. IV). Der Schreiber befindet sich in Rom, dem politischen und geographischen Mittelpunkt der Welt. Von hier aus hält er einen Ausblick über das Wirken und Leiden des Apostels, der beiden Städten, Korinth wie Rom, sehr nahe stand; seine eigenen Erinnerungen und die der Korinther kleidet er in die Worte 5, 6: „Paulus erntete als Verkündiger des Evangeliums im Orient und Occident den herrlichen Ruhm seines Glaubens. 7. Den ganzen Erdkreis lehrte er Gerechtigkeit, drang bis an die Grenzen des Occidentes vor und erlitt dann unter dem Magistrat das

Martyrium."[1]) Für einen Römer ist der Orient und Occident rechts und links von der Hauptstadt, die Länder im Osten und Westen von Italien bilden für ihn den ganzen Erdkreis, denn der Norden und Süden kommt praktisch nicht zur Geltung; die Grenzen des Occidentes aber liegen für den eng begrenzten geographischen Blick an der Küste Spaniens und zwar an der Innenseite, die Afrika und Italien zugekehrt ist. Die Korinther des Jahres 96, an welche die Ausführungen des Clemens sich richteten, verstanden diese geographischen Ausdrücke ohne nähere Erklärung, weil sie ihrem Gesichtskreis entsprachen.

Aus dieser sicheren geschichtlichen Nachricht über die Ausdehnung der Missionstätigkeit des Heidenapostels folgt unmittelbar, daß Paulus nicht dauernd zu Rom in der ersten Gefangenschaft geblieben ist. Denn als Gefangener an der Seite eines Soldaten konnte er sich nicht weit über die Hauptstadt hinaus auf Mission begeben. Somit ist eine Befreiung schon notwendig von den geschichtlichen Tatsachen gefordert. Außerdem hat ein Urteilsspruch auf Freilassung die denkbar größte innere Wahrscheinlichkeit[2]); sodann ist die Freilassung selbst, abgesehen von

---

[1]) 1. Clem. 5, 6: *Κῆρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν, 7 δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη.*

[2]) Paulus war bekanntlich in Jerusalem von einem römischen Tribun gegen die Volkswut geschützt worden und verblieb dann in Gewahrsam. Die jüdischen Kläger traten in den verschiedensten Prozessen gegen ihn auf, konnten aber keinen gewichtigen Grund bei der römischen Behörde gegen ihn geltend machen. Da Paulus keine Geldsummen aufwandte, um die Freilassung von den Beamten zu erwirken, hielten diese ihn in milder Haft, weil sie sahen, daß sie durch dieses Vorgehen sich bei den Juden Gunst erwarben. Nur um den Juden zu gefallen, gab Felix den Gefangenen nicht los (Act. 24, 27). Dieselbe Rücksicht bestimmte Festus, dem Paulus nochmals Jerusalem als Gerichtsort vorzuschlagen, obwohl der Tribun dieser Stadt ihn unter militärischer Eskorte hatte entfernen lassen, damit das Leben des Gefangenen, der römischer Bürger war, gesichert sei (Act. 25, 9); in seinem

dem Clemensbriefe, durch verschiedene andere Nachrichten direkt bezeugt. Die Pastoralbriefe berichten nämlich über zahlreiche Wandergehilfen des Apostels ganz im Einklang mit den andern Nachrichten, welche über diese Männer vorliegen, und diese Urkunden weisen denselben an der Seite des Paulus eine Tätigkeit zu, welche nur in die Zeit von der Freilassung bis zum Tode unter Nero, vor 68, fallen kann[1]); es lassen

---

mündlichen Bericht an Agrippa gibt der Statthalter zu, daß der von den Israeliten mit so viel Haß Verfolgte nichts Strafwürdiges gegen die Gesetze begangen habe. Der Apostel kam bald zu der Einsicht, daß für ihn um so mehr Hoffnung auf endgültige Freisprechung vorhanden sei, je ferner er der jüdischen Machtsphäre stehe. Diese hatte nun in Jerusalem ihren Hauptsitz. Darum appellierte er an das Tribunal des Kaisers.

Als Paulus daraufhin als Untersuchungsgefangener nach Rom gebracht worden war, suchte er sogleich die dort wohnenden Juden in ihrer Synagoge auf. Es stellte sich bald heraus, daß die Verfolgungen der palästinensischen Juden durch die Übersiedelung nach Rom kurz abgeschnitten worden waren. Den Israeliten dortselbst war gar keine Klage über den neuen Ankömmling zugeschickt worden. Die Überfahrt zur See hatte ziemlich spät stattgefunden, und die Passagiere hatten nach vielen Leiden gerade das Leben gerettet. So ist es nicht unmöglich, daß man in Jerusalem den Paulus für tot hielt. Um jene Zeit galt aber das Christentum dem heidnischen Richter noch als ein Zweig der jüdischen Religion, die allen gesetzlichen Rechtsschutz genoß, und der Apostel konnte schwerlich für die Tätigkeit, die er als Gefangener an der Seite eines Soldaten ausübte, des Todes schuldig befunden werden. Andererseits ist es begreiflich, daß das Gerichtsverfahren sich in die Länge zog. Denn in der großen Reichshauptstadt hatte der Rechtsfall all das religiöse und politische Interesse eingebüßt, das ihn in Palästina interessant und brennend erscheinen ließ. Für Felix, Festus und Agrippa II. war ein Urteil über die Strafbarkeit des Apostels ein Mittel, ihr Verhältnis zu dem reizbaren jüdischen Volke aufzubessern, in Rom dagegen schob man gleichgültig die Verhandlung hinaus, ruhig abwartend, ob vielleicht aus der entlegenen Provinz Beweismaterial zugeschickt würde. Als dies nicht geschah, setzte man den Gefangenen auf freien Fuß, bevor die Verfolgung unter Nero ausbrach. Denn Paulus wurde erst in der offenen Verfolgung, und zwar nicht allein, sondern mit vielen andern Christen hingerichtet (1. Clem. 5).

[1]) Kurz vor seiner Gefangennahme in Jerusalem verabschiedete sich Paulus in Milet von den Christen; es waren auch die Presbyter von Ephesus herzugerufen worden (i. J. 58). Im Geiste sah der Apostel die

sich endlich alle diese Ereignisse ohne Mühe chronologisch unterbringen, kurz, man kann allen Anforderungen genügen, die ein Geschichtsforscher billigerweise zur Prüfung des Sachverhaltes stellen kann.[1])

Gefahren voraus, welche seiner in Jerusalem warteten. Da sprach er vor der versammelten Menge recht menschlich die Hoffnungen und Befürchtungen aus, die in diesem Augenblicke sein Herz bewegten. Er war sicher, daß er viel Leid und Verfolgung von seiten der Juden zu gewärtigen habe. Diese Nachstellungen konnten zwei üble Folgen nach sich ziehen: erstens, die Trennung für immer von den Christen Kleinasiens — dies spricht er als Befürchtung aus — zweitens, das vollständige Abbrechen der Missionstätigkeit, bevor er in die andere Hälfte der Mittelmeerländer vorgedrungen war — hier wiegt die Hoffnung auf Erfüllung der Lebensaufgabe vor.

Die Pastoralbriefe bringen nun eine Tatsache nach der andern, nach denen wir sicher urteilen können, wie sich die Zukunft des Apostels wirklich gestaltet hat. Gemäß dem prophetischen Gesichte kam er in große Lebensgefahr und in eine langwierige Gefangenschaft. Dann aber durfte er seinen Lauf fortsetzen und auch die Christen in Milet wiedersehen.

[1]) Jahr 61—63: erste Gefangenschaft, 63: Freilassung, Herbst 63 oder Frühjahr 64: Reise nach Spanien, Herbst 64 oder Frühling 65: Rückkehr von Spanien, Reise nach Kleinasien (vielleicht wird Rom, wo die Christen schon verfolgt wurden, nicht berührt). Der Apostel läßt in Kreta Titus, in Ephesus den Timotheus zurück. Letzterem schreibt er bald darauf von Macedonien aus den ersten Brief. In Milet wurde Trophimus krank und begleitete den Apostel nicht mehr, Erastus blieb in Korinth zurück. Von dieser Stadt aus sandte Paulus Apollo und Zenas nach Kreta zu Titus und ließ denselben brieflich nach Nikopolis in Epirus bestellen. Stellvertreter des Titus wurde Artemas in Kreta. Winter 65: Der Apostel reist nach Nikopolis, sendet den dort eingetroffenen Titus nach Dalmatien, den Crescens nach Galatien. Frühjahr 66: Paulus kommt nach Rom und wird verhaftet. Demas, ein Gehilfe, kehrt gegen den Willen des Apostels nach Thessalonich in seine Heimat zurück; auch Hermogenes und Phigelus verlassen ihn. Da schreibt Paulus an Timotheus und bittet ihn, nach Rom zu kommen; Tychikus soll in Ephesus seine Stelle einnehmen. Nach dem Abschied dieses Gehilfen war nur noch Lukas dem Apostel zur Seite. Timotheus brach noch vor dem Winter des Jahres 66 von Ephesus auf, richtete an Aquila und Prisca die letzten Grüße des Apostels aus, teilte den Bekannten des Trophimus die Erkrankung, sowie das Zurückbleiben dieses Gehilfen in Milet mit, zog erst nach Troas, holte im Hause des Carpus den Reisemantel, die

In den vorhergehenden Untersuchungen (besonders S. 88—97) fanden wir, daß die Pastoralbriefe in Bezug auf den Verfassungsinhalt genau zu den Zeugnissen ihrer Zeit passen. Hier erschienen uns die erzählten Handlungen des Paulus und der Gehilfen in vollendeter Übereinstimmung mit der Nachricht, die Clemens über die Missionstätigkeit gibt. Da endlich diese drei Briefe konstant und ohne Unterbrechung in der ersten Kirche als paulinisch gegolten haben, fehlt fortan jede geschichtliche Unterlage, um ihre Echtheit zu bestreiten. Daraufhin halten wir uns für berechtigt, die Aussagen des zweiten Briefes an Timotheus nicht bloß als eine Nachricht aus der Zeit bis zum Jahre 138, sondern als ein Selbstzeugnis des Apostels vom Jahre 66 hinzustellen.

Wie Clemens das ganze Arbeitsfeld des Paulus im Jahre 96 von Rom aus überschaute, so tat auch Paulus selbst 30 Jahre früher einen Rückblick über seine gesamte Wirksamkeit von der Hauptstadt aus, in der er als christlicher Gefangener unter Nero den Tod erwartete. Der Aufgabe gegenüber, die er sich früher gestellt hatte, hat er nur Worte zufriedenen Dankes, die wirkliche Erfüllung derselben ist nunmehr erreicht: „Ich habe den Lauf vollendet“ (2. Tim. 4, 6), „der Herr hat mir beigestanden und mich gekräftigt, damit durch mich die Predigt vollbracht würde und alle Völker sie hörten“ (2. Tim. 4, 17). Diese zufriedene Rückerinnerung an die geleistete Arbeit gibt, in den geographischen Grenzen der Zeit aufgefaßt und in Rom selbst niedergeschrieben, genau die örtliche Ausdehnung an, welche der Bericht des Clemens nahe legt: „Er verkündete das Evangelium im Orient und Occident . . . lehrte die ganze Welt Gerechtigkeit und drang bis an die Grenze des Occidentes vor“ (1. Clem. 5, 6. 7). Paulus fügt seinem Rückblick auf das vergangene Wirken einen Ausblick in die Zukunft bei; er erwartet keine neuen apostolischen Arbeiten mehr, der Tod wird ihn heimholen: „Die Zeit meiner Auflösung steht bevor“ (2. Tim. 4, 6). Clemens, der Schüler des Paulus, ergänzt auch diese Aussage

---

Bücher und Pergamente, welche Paulus dort zurückgelassen, und brach dann in Begleitung des Marcus nach Rom auf. Letzteren hatte der Apostel ausdrücklich zu sich gebeten, damit er ihm die letzten Tage in unmittelbarer Nähe zu Diensten sei.

mit den Worten: „Er erlitt unter dem Magistrate das Martyrium“ (1. Clem. 5, 7).

Die im Timotheusbriefe gekennzeichnete Art des Apostels: „aus der guten, aber mühevollen Vergangenheit für eine noch schwierigere Zukunft“ Mut zu schöpfen, mag als charakteristischer Zug und zugleich als Ursache für die Spannkraft und Leistungsfähigkeit des Heidenapostels gelten; sie ist im Grunde identisch mit dem Bewußtsein, für eine große Aufgabe bestimmt zu sein. Dieser Gedanke hob immer wieder über den Druck des Augenblickes und die gegenwärtigen Schwierigkeiten hinweg; er eröffnete neue Fernsichten in die Zukunft, und ließ trotz alles menschlichen Schwankens zwischen Hoffnung und Furcht nie an dem endlichen Gelingen des unternommenen Werkes zweifeln.

So schaute Paulus, als er von Ephesus aufbrach, noch ehe er Macedonien und Griechenland aufsuchte, schon in weiter Perspektive nach Rom aus (Act. 19, 30). Die Hoffnung, bald von der Ostseite der Mittelmeerländer auf die Westseite überzugehen, tröstete ihn in den unliebsamen Verhandlungen mit Korinth (cf. der zweite Korintherbrief, S. 34). In dieser Stadt selbst bereitete er durch ein Schreiben allsogleich seine baldige Ankunft in Rom vor. Aber Rom war nur die Station, von der aus er die Reise in die westlichen Länder antreten wollte. Auch für dieses weite, zukünftige Arbeitsfeld machte ihm der Erfolg im Osten Mut und Vertrauen: „Von Jerusalem ausgehend habe ich ringsherum bis nach Illyrien hin das Evangelium verkündet“ (Rom. 15, 19). „Jetzt finde ich für meine Tätigkeit hier keinen Raum mehr, darum hoffe ich auf meiner Durchreise nach Spanien euch in Rom zu sehen“ (ibid. 15, 23. 24). In ganz ähnlicher Weise blickt Paulus im Jahre 66 auf seine Wirksamkeit zurück. Alle kultivierten Völker haben nunmehr das Wort Gottes gehört und zwar durch ihn, er hat seinen Lauf vollendet. Diese Erinnerung mehrt seinen Mut für die Zeit, welche unmittelbar bevorsteht, die ihn dem Martertode entgegenführt. Er sieht sein Werk

als vollendet an, wiewohl das römische Reich zum ersten Male offen alle Macht anwandte, um dasselbe zu zerstören. Menschlich gesprochen hat es für die Verbreitung der neuen Lehre nie mehr Tage gegeben, die zu größerer Sorge und zu tiefgehenderer Befürchtung berechtigten. Zahlreiche Christen, Männer und Frauen, hatten bereits unter Martern und Qualen, die man sich heute kaum vorzustellen wagt, einen heldenmütigen Tod gefunden. Aber der Apostel blickte voll Zuversicht in die Zukunft, und das gleiche Vertrauen flößte er den Christen ein. Es war die praktische Betätigung des Glaubens, den er einst meisterhaft an Abraham gezeichnet: des Glaubens, der angesichts des Todes an das Leben glaubt. Der Mut, der die Christen gerade in diesen schrecklichen Augenblicken des Martyriums beseelte und sie als göttliches Kennzeichen untilgbarer Lebenskraft in den Tod geleitete, spricht sich bei Paulus selbst in folgenden Worten aus: „Ich habe den guten Kampf gekämpft, habe meinen Lauf vollendet und den Glauben bewahrt. Die Siegeskrone der Gerechtigkeit ist für mich hinterlegt, welche mir der Herr, der gerechte Richter, an jenem Tage geben wird, aber nicht mir allein, sondern auch allen denen, welche seine Wiederkunft liebgewonnen haben" (2. Tim. 4, 7. 8).

Achtes Kapitel.

Die judaistische Reaktion.

Der mutigen Tätigkeit des Heidenapostels, welche wir geographisch zu umgrenzen versucht haben, stand eine ständige, entgegengesetzte Wirksamkeit gegenüber, welche man passend mit „judaistischer Reaktion" bezeichnen kann. Für die späteren Zeiten ist sie zwar in ihren Folgen belanglos, aber den ersten apostolischen Jahrzehnten hat sie ein eigenes Gepräge gegeben; der Kampf gegen diese Reaktion ist auch ein charakteristisches Merkmal in der Wirksamkeit des Apostels.

In Jerusalem gab es wohl eine ziemlich große Zahl von bekehrten Pharisäern, welche bis zum Jahre 34 im Mutterlande nur bekehrte Juden gesehen hatten. Die dort ansässigen Judenchristen beobachteten nach wie vor das mosaische Gesetz, und diese Lebensart war das einzige ihnen bekannte praktische Christentum. Der zähe Eifer, den sie bekundeten, diese Lebensweise auch den heidnischen Christen als Pflicht oder doch als Vollkommenheit hinzustellen, ist die judaistische Bewegung. Die Vorkämpfer dieser judaistischen Strömung waren nicht gegen die Aufnahme von Heiden als solchen eingenommen; denn durch den Anschluß vieler Griechen fühlten gerade sie sich in ihrem nationalen Ehrgefühl geschmeichelt; sie wandten sich nur gegen die Art und Weise, wie diese Mission sofort nach der Steinigung des Stephanus betrieben wurde: nirgendwo war von dem ererbten Gesetze, von einer Eingliederung in das jüdische Volk durch die Zeremonie der Beschneidung die Rede. Die Reaktionäre machten sich daher, sobald in einer Stadt eine christliche Gemeinde eingerichtet war, auf den Weg und predigten den oft noch recht unwissenden Bekehrten das Christentum, welches man in Jerusalem inmitten der zwölf Apostel ausübte. Wie verfänglich ihre Mahnung für Griechen klang, liegt offen zu Tage. Aber sie war für die Heidenchristen Anlaß zu steten Irrungen. Hatten nämlich solche Judaisten in Abwesenheit des Apostels mit Geschick ihr Werk der Unterwühlung getan, dann war es recht schwer, diesen Hellenen den Unterschied klar zu machen, der zwischen ihnen und Judenchristen zu Recht bestand, daß nämlich Judenchristen die seit Jahrhunderten überkommenen Gesetzesbräuche erst in Jahrzehnten ablegen konnten (cf. S. 37), und daß der Aufenthalt in einer Stadt, welche noch eine rein jüdische Behörde hatte, die Beibehaltung derselben als dringend ratsam erscheinen ließ. Gewiß, in dem Vorgehen der Pharisäer zeigte sich eine große Anhänglichkeit an die ehemalige, einzig wahre Religion; aber nicht darin lag das Tadelnswerte der Handlungsweise,

sondern in dem Mangel an tieferer Einsicht in die von Christus gebrachte Erfüllung dieses Vorbildes, und in der Verkennung der Religion, welche alle Völker in Liebe einen und zur Erkenntnis des wahren Gottes führen sollte. Ihre törichten Bemühungen werden, im Rahmen der Zeit aufgefaßt, durch die politische und religiöse Zerfahrenheit des Judenvolkes, menschlich gesprochen, sehr leicht begreiflich (cf. S. 37 und 38); auch die Apostel werden vor der öffentlichen Entscheidung zu Jerusalem im Jahre 50 in kluger Mäßigung sich nicht allzu scharf gegen die Reaktionäre ausgesprochen haben. Auf der Versammlung der Gesamtkirche wurde aber die Tätigkeit derselben mitten in der jüdischen Hauptstadt prinzipiell verurteilt und hiedurch die Bewegung selbst in der Wurzel geknickt. Denn von diesem Augenblicke an war das Vorgehen ihrer Vertreter ein offener Ungehorsam gegen die von Gott eingesetzte Auktorität. Trotzdem setzten sie unentwegt ihre Bemühungen fort und wurden so die ersten Sektierer. Gerade die erfolgreiche Tätigkeit des Heidenapostels in den östlichen Ländern des Mittelmeeres reizte die ehemaligen Pharisäer zu immer neuen Versuchen. Vertreter dieser Sekte kamen nach Galatien, nach Korinth und Kolossä; sogar während der Zeit, wo Paulus das erste Mal in Rom gefangen war, benutzten sie die günstige Gelegenheit, den von ihm gegründeten Kirchen wenigstens etwas von ihren Gebräuchen aufzudrängen. Für diese eigenartige Missionstätigkeit befähigte sie die gleiche Zähigkeit, die sie auch zu den besten Kaufleuten der Zeit machte: man brauchte nur etwas von ihnen anzunehmen, so waren sie zufrieden; daß man konsequent alle ihre jüdischen Prinzipien anerkenne, haben sie nie verlangt. Dieser religiös-nationalen, aber antichristlichen Bewegung wurde im Jahre 70 der Todesstoß versetzt. Mit der Hauptstadt und dem Tempel brachen auch die rein irdischen Hoffnungen des Judenchristentums zusammen. Als Ebioniten und Nazaräer fristeten noch einzelne Gemeinden ein kümmerliches Dasein, aber sie hatten keine Spannkraft

mehr, um rings um sich her ihre Grundsätze zu verbreiten. Wie die Schriften der judaistischen (und zugleich gnostischen) Sekten bekunden, lebten sie fortan nur mehr in der Erinnerung einer großen Vergangenheit. Die früheren glorreichen Zeiten bauten sie mit ihrer Einbildungskraft aus und um, so wie es ihrer Selbstgefälligkeit am meisten schmeichelte. Um die Mitte des dritten Jahrhunderts wurde dieses phantasievolle Geschichtsbild aus allen Schriften zu folgendem Romane zusammengestellt (Pseudoclementinen): Jakobus ist der Oberhirte der Urkirche; ihm unterstehen alle Apostel. Das Konzil zu Jerusalem ist an dem Untergange des wahren Glaubens nicht schuld; die Lehre wurde durch Paulus verfälscht; ihm allein gilt aller Unwille; Benennungen wie „der Feind“, „Simon Magus“ und Paulus sind in ihren Aufzeichnungen identisch.

Neuntes Kapitel.

Das Verhältnis des Apostels zu Juden und Judenchristen.

Mit den häretischen Vertretern des Judaismus ist niemand unsanfter umgegangen als Paulus. Daß gerade er sich mit diesen Gegnern am meisten abfinden mußte, ist leicht begreiflich; der göttliche Auftrag: „sich an die Heiden zu wenden“, brachte dies mit sich; auch wurde der Apostel immer in den von ihm gegründeten Gemeinden durch die Judaisten zuerst angegriffen und behelligt. Die Ausdrücke, die er in seinen Briefen braucht, sind recht kräftig. Falsche Apostel nennt er sie, schlechte Werkgesellen, Diener Satans, kurz die Beschneidung, Hunde. Seit die Sektierer offen von der Kirche verurteilt worden waren, hatte er nicht bloß ein Recht, sondern die Pflicht, energisch gegen sie vorzugehen.

Die übrigen Menschenklassen, denen der Apostel auf

seinem großen Arbeitsfelde begegnete, scheiden sich in (1.) Judenchristen, die nicht Sektierer sind, in (2.) nicht bekehrte Juden und in (3.) Heiden resp. Heidenchristen.

Am leichtesten war dem Paulus der Verkehr mit Heiden und Heidenchristen. Er galt als ihr Befreier von drückenden, zeremoniellen Vorschriften (3.). Auch den noch nicht bekehrten Juden zeigte er in Wort und Schrift ungeheuchelte Liebe und verständiges Entgegenkommen. Die Bekehrung des Pharisäers, sowie seine Sendung an die Heiden hatten in keiner Weise die Vorliebe und die Anhänglichkeit an die Nation zerstört, in der er geboren und auferzogen war. Wenn er in den Briefen Ausdrücke braucht, wie: „die Beschneidung hat keinen Wert" (1. Cor. 7, 19; Gal. 5, 6), so stellt er die nunmehr inhaltsleere jüdische Zeremonie der Kraft des Evangeliums gegenüber. Mit Recht sagt er aber das gerade Gegenteil, wenn er zwischen Juden und Heiden die Parallele zieht und beide ohne Rücksicht auf das Christentum vergleicht (Rom. 2, 25: *Περιτομὴ μὴν γὰρ ὠφελεῖ,* cf. Rom. 3, 1—3). Die tiefsinnigen Auseinandersetzungen über die Geschicke seines Volkes in der Vergangenheit und Zukunft (im Briefe an die Römer: 9, 1—33; 11, 1—36) sind gewiß das Resultat häufigen, kummervollen Nachdenkens über die Verstocktheit der jüdischen Kreise, in denen er aufgewachsen war. Er verschmähte auch keine erlaubte Maßregel der Vorsicht, um sich eine nachhaltige Einwirkung auf seine Volksgenossen zu ermöglichen. Als z. B. dem Apostel von bekehrten Judenchristen das Ansinnen gestellt wurde, seinen Begleiter Titus zu beschneiden, wehrte er sich energisch, weil darin notwendig ein Zugeständnis an die häretische Partei lag; an Timotheus dagegen, der eine jüdische Mutter hatte, ließ er selbst und ganz ungebeten die Zeremonie vornehmen, damit jener auf der Missionsreise den nicht bekehrten Juden keinen Anlaß zur Unzufriedenheit gebe. Paulus selbst begann seine Predigt immer zuerst in der jüdischen Synagoge, und der im Durchschnitt erzielte Erfolg war dieser: ein kleiner jüdischer Bruchteil, sowie die weitaus

größte Zahl der heidnischen Proselyten nahmen das Christentum an; ein Zusammenkommen mit der eifersüchtigen jüdischen Bevölkerung war bald nicht mehr möglich, und dann hielt man die Versammlung von der Synagoge getrennt in einem christlichen Wohnhause ab (2.).

Um das Verhalten des Heidenapostels gegen bekehrte nicht-häretische Juden kurz zu kennzeichnen, ist folgender Unterschied charakteristisch. War die christliche Gemeinde vorwiegend aus heidnischen Elementen zusammengesetzt, wie z. B. die von Antiochien, so hielt er die gesetzesfreie, nicht die jüdische Lebensweise ein. Kam er dagegen in eine Stadt, wo unter der christlichen Bevölkerung das jüdische Element überwog, z. B. nach Jerusalem, so beobachtete er strenge die jüdische Lebensart. Kleinlichen Bedenken gegenüber, welche damals manche Christen in Zweifel und Beängstigungen verwickelten, brachte Paulus möglichst scharf die Berechtigung dieses verschiedenartigen Verhaltens zum Ausdruck. Er übernahm nämlich in Jerusalem ein Nasiräergelübde, wiewohl er in Kleinasien überall frei mit Heidenchristen gelebt hatte (1.).[1]

Aus diesem Benehmen ergibt sich als wichtige Folge diese Tatsache: Paulus sprach nicht nur die Heiden vom jüdischen Gesetze frei, sondern er hielt sich auch selbst, wiewohl er Jude war, in einer heidenchristlichen Gemeinde nicht mehr an das Gesetz, wurde also (nach Auffassung der Israeliten) den jüdischen Gebräuchen untreu. Zu Jerusalem war diese Frage im Jahre 50 nicht zur Sprache gekommen, man hatte sich auf Heidenchristen beschränkt. Nun wäre es aber sehr auffallend, wenn in dieser Praxis vereinzelte bekehrte Juden heidnischer Kirchen sich dem Beispiele des Apostels nicht angeschlossen hätten. Diese Anklage hat man auch in Jerusalem, in der judenchristlichen Gemeinde gegen ihn

[1] Die klare Konsequenz, die im Charakter des Heidenapostels lag, zeigt sich auch in dieser berechtigten Handlungsweise, welche nur bei oberflächlicher Betrachtung als gegensätzlich erscheint. Cf. S. 38.

erhoben: Er lehre die im Auslande zerstreut lebenden Juden den Abfall vom Gesetz (Act. 21, 21). Ich für meine Person glaube, daß er es in besagter Weise wirklich getan hat, wiewohl man die Beschwerde oft für eine bloße Verleumdung hält. Das Nasiräergelübde war eine kräftige Antwort auf die Schwierigkeit und besagte, daß derselbe Mann unter andern Verhältnissen erlaubterweise anders handeln könne und müsse (lex mortua quidem, sed non mortifera).

Zehntes Kapitel.

Verhältnis des Paulus zu Petrus.

Die Anklage, die man in Jerusalem gegen Paulus vorbrachte (er lehre die im Auslande lebenden Juden den Abfall vom Gesetze), führt uns in sachlicher Ordnung zu der Begegnung in Antiochien, wo zwischen Petrus und Paulus eine wirkliche Meinungsverschiedenheit obgewaltet hat und, wie ich meine, obwalten mußte nach den verschiedenen Aufgaben, die jedem zufielen (Gal. 2, 11). Aus dem im Briefe an die Galater erzählten Vorgange ergibt sich folgendes als sichere Tatsache: In der Frage, ob in einer vorwiegend *heidenchristlichen* Gemeinde ein geborener *Jude* besser gesetzesfrei oder aber jüdisch lebe, gingen die beiden zuerst ganz übereinstimmend voran; es entschied sich aber Petrus für jüdische, Paulus für griechische Lebensart, sobald durch das Erscheinen von Juden aus Jerusalem Klugheitsrücksichten in Frage kamen, welche dem verschiedenen Arbeitsfeld ent[illegible]hend jeden zu einer *verschiedenen* (jeden auch zu einer [illegible]n) Handlungsweise bestimmten.

[illegible]enn nämlich die Ankömmlinge aus Jerusalem eifrige [illegible] oder gar Judaisten waren, dann konnte sich ihr religiös-[illegible]aler Fanatismus nicht an dem bescheidenen Kephas

stoßen, der, soweit es erlaubt war, ihren Forderungen entgegenkam, und der ihnen in einer peinlichen Lage gegenüber stand. Petrus trug den ihm gemachten Vorwurf in Geduld, stand aber keineswegs dem Paulus zu lieb von dem rein judenchristlichen Interesse ab; durch dieses bescheidene Benehmen erreichte er, was er unter allen Bedingungen anstreben mußte: eine unbehinderte Wirksamkeit unter Juden und Judenchristen. Die Gründe für diese Auffassung liegen in den wirklichen historischen Umständen. Eine kluge Rücksichtnahme auf die streng jüdischen Vorurteile war in jener Zeit ganz und gar berechtigt. Wie leicht die jüdische Nation damals in religiöser und politischer Hinsicht verletzt wurde, zeigt unter vielem andern auch die von Christen gegen Paulus erhobene Anklage „auf Abfall vom Gesetze", sobald dieser Jerusalem betreten hatte (Act. 21, 21) und die Verschwörung gegen sein Leben von seiten der unbekehrten Juden (Act. 23, 21). Daß Paulus solche Gefahren als Heidenapostel nicht scheute, zeugt von Mut und Opfersinn. Für Petrus aber, den Apostel der Juden, wäre das gleiche Vorgehen unberechtigt und wahnwitzig gewesen; er hätte sich ja selbst mit einem Male in Judäa unmöglich gemacht, wo doch vorderhand noch sein Arbeitsfeld war. Die Handlungsweise des Petrus war demnach klug; war darum aber das Vorgehen des Paulus unklug? Keineswegs.

Wir sahen bereits, wie die ganze Wirksamkeit des Paulus durch die judaistische Bewegung immer und immer wieder in Frage gestellt wurde, bis zu seiner Gefangenschaft in Rom hin. Er war schon der Mann, sich zu wehren und an allen seinen Rechten festzuhalten, aber um dies gegen eine übermächtige Partei mit Erfolg zu tun, durfte er derselben keinen objektiven Scheingrund lassen. Sein unausgesetzter Kampf gegen die Anfeindungen und Verdächtigungen der Judaisten bestimmte ihn, im Unterschied von allen andern Aposteln für seine Person keinen Lebensunterhalt von den Bekehrten anzunehmen. Um ihre Verleumdungen Lügen zu strafen, legte

er zu Jerusalem offen seine Rechte in die des Petrus, Jakobus und Johannes als Zeichen gemeinsamer Wirksamkeit, darum auch widerstand er in Antiochien dem angesehenen Kephas. Denn das Verhalten des letzteren konnte seiner ferneren Tätigkeit unter Heiden große Schwierigkeiten bereiten. Auf das nachgiebigere Benehmen des Petrus hätten sich die Reaktionäre immer wieder berufen können. In diesem Sinne war der Apostelfürst Petrus wirklich κατεγνωσμένος getadelt (Gal. 2, 11), und in diesem Sinne widersetzte Paulus sich dem Kephas offen vor Juden- und Heidenchristen.

Wie viele andere menschliche Handlungen, so hatte auch die Handlung des Petrus eine zweifache unmittelbare Wirkung. Hievon war die eine gut, die andere nicht gut.[1]) War die gute Wirkung allein beabsichtigt, so war die Handlung erlaubt, selbst wenn die schädliche Folge nicht verhindert wurde, vorausgesetzt, daß ein hinreichend schwerer Grund zum Handeln berechtigte. Dadurch nun, daß Petrus seine Handlungsweise in Geduld nach der Seite hin von Paulus tadeln ließ, wo sie sonst eine üble Wirkung hätte haben können, verhinderte er eine wirkliche Schädigung der Sache; die unmittelbare gute Folge aber, welche sein Vorgehen nach sich zog, wurde durch die offene Rüge eher verstärkt, als vermindert. Das Benehmen des Petrus hatte den Juden keinen Anlaß zu Mißtrauen gegeben, den Heidenchristen gegenüber diente es als Beweismoment, daß sie vom Gesetze entbunden seien, und es ist gerade Paulus, der sich desselben mit Geschick bedient. Freilich diese Beweiskraft hatte es nur auf Grund des Vorwurfes erlangt, den der erste Apostel von Paulus in Schweigen hingenommen hatte.

---

[1]) Ganz dasselbe gilt von der gesetzesfreien Lebensart des Paulus. Sie hatte eine gute Wirkung bei den Heidenchristen; sie stieß aber die Judenchristen in Jerusalem (Act. 21, 21). Denn wenn auch die Heidenchristen vom Gesetze entbunden waren, so durfte Paulus als geborener Jude dasselbe doch beobachten. Daß er es trotzdem nicht tat, verletzte die Israeliten.

Für ein ernstes, andauerndes Mißverhältnis zwischen Petrus und Paulus bieten daher die Quellen auch nicht den geringsten Anhalt. Alles, was darüber in unseren Tagen geschrieben wurde, beruht auf einer falschen Kombination der eben erklärten Szene mit mißverstandenen Angaben in den Pseudoklementinen. Denn auch dort ist nur ein Mißverhältnis zwischen Jakobus und Paulus betont; Petrus aber stimmt gerade so wie alle anderen Apostel mit Jakobus überein.

Nach den Mitteilungen der wirklichen Quellen bestehen vielmehr zwischen Petrus und Paulus enge Beziehungen gegenseitiger Hilfeleistung. Sobald sich für den bekehrten Pharisäer eine Gelegenheit bot, nach Jerusalem zu kommen, suchte er den Petrus auf, und dieser Besuch bei Kephas war der eigentliche Zweck seiner Reise (cf. das dritte Kapitel, S. 181—183). Markus, ein Jünger des Petrus, den Paulus einmal wegen Unbeständigkeit als Wandergehilfen von sich gewiesen, hatte in Rom zu beiden Aposteln die engsten Beziehungen, und im Jahre 66, kurz vor der Hinrichtung, ließ Paulus denselben eigens zu sich nach Rom bescheiden (2. Tim. 4, 11). Andrerseits war Silas, der erste Gefährte des Paulus, dem Petrus behilflich für den Verkehr mit den Christen in Kleinasien. Dem Clemens von Rom und dem Ignatius von Antiochien, den ältesten Zeugen seit dem Tode der Apostel, steht das Martyrium der beiden Apostelfürsten in Rom noch frisch und lebendig vor Augen. Beide Männer beschlossen dort den Kampf, den sie für die eine große Sache ihr Leben lang geführt: Petrus starb als verachteter Jude am Kreuze, Paulus endete seinen Siegeslauf, indem er als Römer sein Haupt dem Schwertstreiche darbot. Wie sie am Tage des Martyriums auf verschiedenen Wegen zum gleichen Ziele gelangten, so auch in der vorher besprochenen Szene; auch dort haben beide, jeder nach seinem Charakter und nach seiner Aufgabe, zielbewußt und mit Erfolg für die gleiche große Sache gekämpft: Der eine durch energische Verfechtung seines Rechtes, der andere durch Geduld und Schweigen, indem er

unter peinlichen Umständen eine ganz berechtigte Handlungsweise nach der Seite hin tadeln ließ, wo sie schaden konnte, ohne den Nutzen, den sie nach der entgegengesetzten Seite hin wirklich stiftete, in verteidigenden Worten hervorzuheben.

Die Vorsehung und Gnade paßt sich in Lenkung und Geschick dem natürlichen Charakter wunderbar an. Durch größere Tiefe, Klarheit und Festigkeit läßt sie die guten natürlichen Eigenschaften schärfer hervortreten, ohne eine einzige davon zu verwischen.

Ein Vorgang wie jener, welcher zwischen den Apostelfürsten stattfand, erfährt in der eben dargelegten Auffassung vielfache Erneuerung in jedem Menschenleben; auch heute noch stehen sich in allen Berufszweigen bei ganz überlegtem, tugendhaftem Handeln zuweilen verschieden geartete Charaktere für einen Augenblick in befremdender Situation gegenüber. Wenn beide Charaktere groß und stark sind, dann wird ein jeder derselben gerade durch den Zusammenstoß seine Stärke und Klarheit offenbaren. Gibt es nun überhaupt Männer, die man in der Geschichte von einem höheren Gesichtspunkt aus beurteilen muß, um ihre ganze Größe richtig zu verstehen, so, denke ich, darf man einen ähnlichen Maßstab auch an den Charakter der Apostelfürsten Petrus und Paulus anlegen. Der eine ist groß, wenn er, auf die Tugend des Gefährten bauend, ein festes Wort auszusprechen wagt, um Übles zu verhindern; der andere ist nicht minder edel, wenn er in stiller, zäher Geduld seine Handlungsweise rügen läßt und doch an ihr festhält, weil Gutes aus ihr entsprießt. Sobald man aber das Vorgehen des einen bemängelt, fällt der Schatten sofort mit gleicher Dichte auf den andern zurück. Denn auch Paulus ist nicht groß, wenn er Petrus wegen eines wirklichen Fehlers vor Christen, die [illegible] schwach sind, an den Pranger stellt [illegible] die Judenchristen in gleicher [illegible] dessen mit vollem Rechte in [illegible] 21, 21).

[illegible] Volkscharakter, die allmähliche

Abschaffung des mosaischen Gesetzes, die Erhebung der Heiden zur christlichen Sittenstrenge und die Ausbreitung des Glaubens bei denselben ohne Zulassung der von den Judaisten aufgedrungenen jüdischen Gebräuche — all das sind Faktoren, welche für die gemeinsame Wirksamkeit des Petrus und Paulus von weittragender Bedeutung waren. Dem Gesichtskreise unserer Zeit liegen diese ehemaligen Schwierigkeiten überaus fern, sie sind aber ungefähr alle in der Begegnung zu Antiochien, sowie in den Fragen, die das Apostelkonzil beschäftigt hatten, vereinigt. Sie sind es auch, die der apostolischen Zeit ein eigenes Gepräge aufgedrückt haben.[1])

(Die Reihenfolge der Namen ist nach dem griechischen Alphabet geordnet.)

Agabus (Ἄγαβος).

Agabus ist ein christlicher Prophet von Judäa; er geht wiederholt auf Wanderung nach Kleinasien. Durch symbolische Handlungen sagt er nach Art der Propheten des Alten Bundes zukünftige Ereignisse vorher. Er fügt aber der

---

[1]) Bei dem Lebensbild „Paulus" wurden absichtlich die Zeitverhältnisse in besonderer Weise berücksichtigt; dagegen sind die nun folgenden Skizzen möglichst kurz gefaßt und auf die Tatsachen beschränkt, welche jede Person alleinstehend charakterisieren als Prophet, Amtsträger u. s. f. Die bei diesen Rufnamen berichteten Einzelheiten werden leicht durch die bei „Paulus" gemachten Ausführungen ergänzt und so mit den Zeitumständen des ersten Jahrhunderts in historischen Zusammenhang gebracht.

Um das Nachschlagen in diesem Namenlexikon bequemer zu machen, wurden bei jeder Person alle Ereignisse aufgeführt; dadurch ließ es sich allerdings nicht vermeiden, daß Tatsachen, die verschiedene Namen betrafen, öfters aufgeführt werden mußten. So wird z. B. die bekannte Entzweiung zwischen Paulus und Barnabas auch bei Markus und Silas kurz berührt.

symbolischen Weissagung in Handlungen eine andere in erklärenden Worten bei und will im Gegensatz zu den oft drohenden Prophezeiungen alttestamentlicher Propheten, selbst wenn er kommendes Unglück ankündigt, nicht strafen oder schrecken, sondern zum voraus trösten und hiedurch das Leid selbst mildern.

Aquila (Ἀκύλας).

Aquila war ein geborener Jude. Sein Heimatland war Pontus; aber wie viele seiner israelitischen Stammesgenossen, begab er sich auf Wanderschaft und kam von der Südküste des schwarzen Meeres bis zur Hauptstadt des Reiches, nach Rom. Hier fand er als Zeltweber Unterhalt und Beschäftigung (J. 50 oder 51). Seine Frau hieß Priska.

Als Kaiser Claudius durch ein Edikt die Juden des Landes verwies, schlug Aquila die Richtung nach Kleinasien ein, woher er früher gekommen war; allein er blieb sogleich in Korinth, der ersten Hafenstadt, die er erreichte, zurück, ohne seinen Weg weiter fortzusetzen. Auch Paulus war Zeltweber. Darum suchte er bei seiner Ankunft (J. 51) in dieser griechischen Hauptstadt bei Aquila um Arbeit nach; in seinem Hause fand der Apostel einundeinhalb Jahr Wohnung, Unterhalt und Verdienst. Aquila schloß sich durch den fortgesetzten christlichen Unterricht und das lange Zusammenleben sehr enge an Paulus an. Dieser war fortan nicht mehr bloß Lohnarbeiter in der Weberei; es scheint vielmehr, daß der christliche Aquila sich mit seinem ganzen Hauswesen dem Heidenapostel zur Verfügung stellte: in seiner Wohnung versammelten sich die Christen, und als Paulus von Korinth nach Ephesus zog, verlegte auch jener seinen ganzen Hausstand in diese erste Stadt Kleinasiens. Hier fand Paulus ein Heim bereit, als er, von Palästina zurückgekehrt, jene apostolische Tätigkeit begann, welche sich auf zweiundeinhalb Jahre ausdehnte. — Nach den Worten des Apostels bot Aquila während dieser Zeit „den Hals für ihn dar", um sein bedrohtes

Leben zu schützen. — Während der Abwesenheit des Apostels (i. J. 53) genoß der Jude Apollo in der Wohnung des Aquila christlichen Unterricht und wurde so, entfernt wenigstens, auf seine spätere, segensreiche Wirksamkeit vorbereitet. Auch der erste Brief an die Korinther ist wohl im Frühjahr 56 noch in diesem christlichen Hause geschrieben. Sodann paßte sich Aquila dem von Paulus oft ausgesprochenen Verlangen, bald Rom zu sehen, in eigener Weise an; er selbst richtete sich mit seinem Hauswesen schon dort ein und war im Jahre 58, als der Apostel von Korinth aus sein Schreiben nach Rom sandte, bereit, ihn zu empfangen. Die Verfolgung des Nero bestimmte Aquila später (Sept. 64), Rom wieder zu verlassen und sich nach Ephesus zurückzuziehen. Hier brachte Timotheus ihm wie seiner Frau im Jahre 66 die letzten Grüße des Apostels, und nahm auch, bevor er von Ephesus nach Rom aufbrach, die letzten Mitteilungen entgegen, die sie dem Paulus vor seiner Hinrichtung noch auszurichten wünschten.

Ananias (Ἀνανίας).

Ananias wohnte als Christ in Damaskus zur Zeit, als Paulus in Jerusalem die Christen verfolgte (i. J. 37 [33]). Nach der wunderbaren Erscheinung auf der Heerstraße nahe bei Damaskus sollte der Bekehrte sich auf Geheiß Gottes an diesen Christen wenden. Ananias selbst erfreute sich eines unmittelbaren Verkehrs mit Gott. Er begab sich in die „gerade“ Straße der Stadt und fand im Hause des Judas den Paulus, der noch blind war. Sobald er den niedergebeugten, ehemaligen Verfolger erblickte, erkannte er auch dessen inneren Seelenzustand. Durch Handauflegung gab er ihm das Augenlicht wieder, nahm ihn durch Spendung der hl. Taufe unter die Zahl der Christen auf und sagte ihm seine dereinstige Berufung zum Apostolat vorher.

Apollo (Ἀπόλλως).

Apollo (eigentlich Apollonius) wurde in Alexandrien von jüdischen Eltern geboren und genoß, wahrscheinlich in seiner

Heimatstadt, eine wissenschaftliche Ausbildung. Die Gelehrten damaliger Zeit reisten viel, teils, um neue Kenntnisse zu erwerben, teils auch, um in andern Städten als Lehrer und Redner aufzutreten. Auf solch einer Wanderschaft kam Apollo um das Jahr 53 nach Ephesus. Er kannte die Taufe des Johannes und redete in der jüdischen Synagoge dieser ersten Stadt Kleinasiens von der nahen Ankunft des Messias, den dieser Prophet angekündigt habe. Alle Beweismomente waren den Schriften des Alten Testamentes sowie den Nachrichten entnommen, die der Redner über die Wirksamkeit des Täufers erhalten hatte; seine Ausführungen wandten sich nur an die jüdischen Glaubensgenossen und machten großen Eindruck auf dieselben. Apollo selbst kannte nicht die volle christliche Wahrheit und hatte die christliche Taufe noch nicht empfangen.

Um diese Zeit hatten auch Aquila und Priska ihren Wohnsitz in Ephesus. Wiewohl sie bereits Christen waren, nahmen sie an den jüdischen Zusammenkünften in der Synagoge teil; sie hörten den begeisterten Worten des Apollo zu und redeten dann mit ihm über das Christentum. Apollo wurde von dieser christlichen Familie noch länger unterrichtet und dann in deren Hause getauft.

Außer Aquila, der auch erst vor kurzem von Korinth nach Ephesus übergesiedelt war, hielten sich noch andere Christen aus Korinth, aber nur vorübergehend, in Ephesus auf. Die Art, wie Apollo, bloß auf die religiöse jüdische Überlieferung gestützt, für die christlichen Ideen hier eingetreten war, bestimmte sie, den gewandten Redner zu sich nach Korinth zu laden.

Es war nämlich in Korinth zwischen der jüdischen Synagoge und den christlichen Juden und Proselyten zum Bruch gekommen. Der offene Ansturm der Israeliten gegen die Christen war durch das verständige Benehmen des Prokonsuls Gallio zwar gänzlich vereitelt worden (J. 52), aber die Anfeindungen der Juden setzten sich trotzdem in bescheideneren

Grenzen fort. Unter diesen Umständen mußte den Christen dortselbst ein Mann wie Apollo sehr willkommen sein; denn er war imstande, jedem Angriff der Juden auf Grund des Gesetzes und alter religiöser Überlieferung entgegenzutreten und die christliche Lebensart warm zu verteidigen.

Apollo folgte der Einladung, disputierte mit den Juden und stärkte auch die Christen im Glauben. Das gewandte, glanzvolle Auftreten dieses Mannes nährte bei manchen Judenchristen die tiefeingewurzelte religiös-nationale Eitelkeit; sie nahmen in besonderer Weise für ihn Partei und nannten sich seine Jünger. Im Gegensatz hiezu prahlten dann wohl andere, daß sie von Petrus oder unmittelbar von Christus den Glauben empfangen hätten. Sobald Apollo dies kleinliche Gebahren wahrnahm, machte er ihm kurzerhand ein Ende. Er verließ Korinth und suchte Paulus in Ephesus auf. Trotz erneuter Einladungen weigerte er sich standhaft, nach Korinth zurückzukehren. Die edle, selbstlose Gesinnung, die aus diesem Verhalten spricht, befähigte ihn, als Gehilfe des Heidenapostels amtlich ein weit größeres Arbeitsfeld zu übernehmen. Clemens von Rom nennt ihn ausdrücklich als einen von den Aposteln erprobten, d. h. mit dem christlichen Amte betrauten Mann, und stellt ihn in Gegensatz zu Leuten, die sich diese Würde zu Unrecht anmaßen. Noch im Winter des Jahres 65, also kurz vor dem Tode des Paulus, war er in dessen Auftrag in Kreta tätig und hatte sogar einen gewissen Zenas zum Begleiter. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er im Jahre 63 oder 64 in Italien bei Paulus weilte und in seinem Namen den Brief an die Hebräer schrieb, nach den Weisungen, die er hiezu erhalten.

Aristarchus (Ἀρίσταρχος).

Aristarchus stammte aus Thessalonich. Er weilte als Gehilfe bei Paulus in Ephesus, als sich die durch den Silberschmied Demetrius angestiftete Szene abspielte; er gehörte auch zu den Begleitern für die Reise nach Macedonien und

Korinth, welche nach dem Aufruhr angetreten wurde. In Korinth wurde im Jahre 58 der Reiseplan durch die Anfeindungen der Juden durchkreuzt. Paulus konnte nicht, wie er beabsichtigte, vom Hafen aus direkt nach Syrien fahren, um Jerusalem zu erreichen, sondern mußte die Richtung nach Macedonien nehmen. Wohl in Neapolis trennte sich Aristarch von ihm, ging direkt nach Troas und wartete dort die Ankunft des Apostels ab, indes Paulus noch bis nach Philippi ging. Während der ganzen weiteren Reise bis nach Jerusalem, zur Zeit der Gefangennahme dortselbst, sowie bei der Überführung des Apostels nach Cäsarea, scheint er an dessen Seite ausgeharrt zu haben. Jedenfalls war er mit Lukas wieder sein Reisegefährte, als man vor Winter des Jahres 60 den Gefangenen von Cäsarea abführte, um ihn zur See nach Rom zu bringen. Er teilte alle Gefahren, welche die Überfahrt mit sich brachte, und langte im Februar 61 in Rom an. Auch hier war er Gehilfe und Mitarbeiter des gefangenen Apostels. Als Paulus im Spätsommer des Jahres 66 den Timotheus zu sich beschied, war Aristarch nicht mehr an seiner Seite; er weilte wahrscheinlich im Auftrage des Apostels außerhalb Roms.

Archippus (Ἄρχιππος).

Archippus wohnte im Jahre 62 in Kolossä und hatte als ansässiger Gehilfe des Apostels Paulus ein christliches Amt. Da diese Würde gewöhnlich nur älteren ansässigen Christen anvertraut wurde, so ist die aufgestellte Vermutung, Archippus sei der Sohn des Philemon, unbegründet. Denn Philemon selbst (also der angebliche Vater) war jünger als Paulus. Dieser ansässige Vorsteher wird nicht nur in dem an die ganze Gemeinde gerichteten Schreiben mit Namen als Amtsträger genannt, sondern auch in dem Privatbriefe an Philemon. Er sollte die öffentlichen und privaten Interessen des Paulus in Kolossä vertreten helfen.

Artemas (Ἀρτεμᾶς).

Artemas war ein Wandergehilfe des Paulus und hatte als solcher die christliche Amtsgewalt. Im Jahre 65 war er mit Tychikus in Griechenland an der Seite des Apostels tätig. Wann er sich Paulus angeschlossen, ist unbekannt. Jedenfalls war sein Gefährte Tychikus schon seit langen Jahren bei Paulus in Dienste getreten. Da sie an Vertrauen und amtlichen Aufträgen ungefähr auf gleicher Stufe stehen, dürfte auch Artemas nicht ganz kürzlich erst unter die Zahl der Gehilfen aufgenommen worden sein. Der Apostel beschied vor dem Winter des Jahres 65 Titus von Kreta zu sich nach Nikopolis und sandte ihn dann nach Dalmatien. Die hervorragende Stellung, welche bislang Titus in Kreta inne gehabt hatte, nahm fortan Artemas ein. Gleichwohl steht er dem Titus an Ansehen nach; denn er übernahm nur die friedliche Leitung der Kirchen, welche von seinem Vorgänger organisiert waren, und zwar den Anordnungen gemäß, welche dieser getroffen hatte.

Barnabas (Βαρνάβας).

Barnabas war in Cypern geboren. Er war Levit und hieß Joseph. Vielleicht weilte er schon zu Lebzeiten des Herrn in Judäa und zählte zu den 72 Jüngern. Weil ihm bei der Taufe die Gabe der Prophezie in reichem Maße zu teil wurde, nannten ihn die Apostel „Sohn des ermunternden Zuspruches": Barnabas (aus *Βαρναβη, Βαρναβι* mit griechischer Endung). Nur unter diesem Ehrennamen war er später bekannt.

In Jerusalem hatte er nicht nur sein Vermögen, sondern auch seine Person den Aposteln zur Verfügung gestellt. Er führte den bekehrten Paulus zum ersten Male bei Petrus ein. Und als in Antiochien durch Christen aus Cypern und Cyrene die erste heidenchristliche Kirche gegründet worden war, wurde Barnabas als amtlicher Vertreter der Apostel geschickt,

um das von seinen Landsleuten begonnene Werk zu festigen und zu leiten. Diese Oberleitung behielt er auch noch in seiner Hand, als Paulus von Tarsus zu ihm nach Antiochien gekommen war, um sich praktisch auf die spätere selbständige Tätigkeit als Heidenapostel vorzubereiten (Jahr 43). Barnabas entfaltete als Judenchrist auf der Versammlung zu Jerusalem eine segensreiche Tätigkeit, um die Anforderungen der Judaisten zurückzuweisen.

Er war noch um das Jahr 44 (46) in Jerusalem gewesen und hatte den Christen dortselbst Almosen übermittelt. Bei dieser Gelegenheit nahm er seinen Vetter Johannes Marcus mit sich nach Antiochien, und bald darauf als Begleiter für die erste Missionsreise, die er mit Paulus antrat. Er kam nach Paphos auf der Insel Cypern, setzte von dort nach Pamphilien über und ging in die Stadt Perge. Hier faßten Barnabas und Paulus den Beschluß, sich nicht lange mit der Missionierung der kleinen Stadt aufzuhalten, sondern sogleich die Reise durch Pamphilien und über die Gebirge von Pisidien fortzusetzen und dann in Antiochien die Predigt zu beginnen. Marcus war mit dieser Änderung des Reiseplanes nicht zufrieden, trennte sich in Perge von Barnabas und kehrte nach Jerusalem zurück.

Barnabas nahm seinen Vetter nach dem Konzil in Jerusalem wieder mit sich und wollte ihn auch für die neue Missionsreise als Begleiter haben. Als Paulus sich gegen seine Zulassung wehrte, kam man überein, das Arbeitsfeld zu teilen: Paulus zog nordwärts mit Silas, Barnabas und Marcus südwärts zunächst nach Cypern und dann nach Alexandrien (Eus. h. e. II, 16. Clem. hom. I, 9—14).

Gajus (Γάιος).

Zur Zeit des von Demetrius angestifteten Aufruhrs befand sich in Ephesus neben Aristarchus ein Gajus aus Macedonien als Reisegefährte des Paulus. Ob er dauernd dessen Wandergehilfe blieb, läßt sich nicht mehr ermitteln.

Sobald Paulus infolge der Nachstellungen diese Stadt verließ, begleitete ihn auch ein anderer Gajus aus Derbe in Lykaonien. Auch er ist unter den gewöhnlichen Wandergehilfen neben Timotheus erwähnt. Über seine Tätigkeit liegen aber weitere Mitteilungen nicht vor.

Im Jahre 58 wohnte ein gewisser Gajus schon seit geraumer Zeit in Korinth. Er hatte von Paulus selbst die heilige Taufe empfangen und beherbergte den Apostel in seinem Hause.

In einer nicht näher bekannten Stadt Kleinasiens wohnte im letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts ein Gajus, welcher zum Apostel Johannes in Ephesus nahe Beziehungen hatte. Die von letzterem ausgesandten Wandergehilfen hatte er beherbergt und unterstützt. Am selben Orte war Diotrephes Einzelvorsteher. Dieser nahm die Wanderprediger nicht mehr in sein Haus auf und verbot auch den Gläubigen, dieses zu tun. Gajus handelte also gegen den Willen desselben, vielleicht im geheimen als einfacher Christ, vielleicht auch offen als Presbyter, der von Johannes selbst eingesetzt war und daraufhin großes Ansehen genoß.

Demas (Δημᾶς).

Demas wird unter den Wandergehilfen des Paulus neben Aristarchus erwähnt. Wahrscheinlich stammte er wie dieser aus Thessalonich. Zur Zeit der ersten Gefangenschaft in Rom zählte er zu den Mitarbeitern des Apostels. Im Jahre 66 aber, als Paulus zum zweiten Male gefangen war, ließ er den Apostel im Stiche und kehrte nach Thessalonich zurück. Die Lage des Gefangenen wurde durch die Flucht dieses Gefährten vor den Gefahren der Verfolgung recht traurig und hilflos. Denn außer Lukas waren alle anderen Mitarbeiter außerhalb Roms tätig. „Er liebte diese Welt“, sagt Paulus von Demas. Diese Worte können als Grund der Trennung, außer der Scheu vor Leiden, auch den Abfall vom Glauben bezeichnen.

Demetrius (Δημήτριος).

In derselben Stadt Kleinasiens, wo Gajus und Diotrephes ansässig waren, lebte ein Demetrius. Er scheint in der Christengemeinde (vielleicht als Presbyter) großes Ansehen gehabt zu haben. Auch der Apostel Johannes schätzte ihn sehr hoch.

Diotrephes (Διοτρεφής).

Diotrephes lebte gegen Ende des ersten Jahrhunderts in einer kleinen Stadt Kleinasiens als ansässiger Amtsträger. Die größeren Städte Kleinasiens hatten um diese Zeit alle einen selbständigen Einzelvorsteher, wiewohl Johannes von Ephesus aus eine gewisse Oberleitung ausübte. Außerdem hatte dieser Apostel noch viele amtliche und oft auch charismatisch begabte Wandergehilfen um sich, welche die christliche Lehre weiter auszubreiten trachteten und auch wohl zuweilen Wünsche oder Mahnungen von Johannes an die ansässigen Vorsteher überbrachten. Schon die Didache mahnt die Christen, nicht um dieser Missionare wegen die ansässigen Amtsträger gering zu schätzen. Vielleicht hatte Diotrephes solche unangenehme Erfahrungen machen müssen, vielleicht war ihm auch ein Eingreifen des Johannes in die Leitung seiner Gemeinde unangenehm. Jedenfalls verbot er die Aufnahme der Wandergehilfen und ließ sie auch selbst nicht zu sich ins Haus kommen. Der Apostel Johannes droht, dies Mißverhältnis durch persönliches Einschreiten regeln zu wollen (cf. S. 119 u. 123).

Epänetus (Ἐπαίνετος).

Epänetus wird von Paulus ehrend und zugleich in liebevoller Erinnerung der Erstling Asiens für Christus genannt. Er wurde ganz zu Anfang der Wirksamkeit (J. 53) des Apostels in Ephesus bekehrt, hatte nahe Beziehungen zu dem christlichen Ehepaar Aquila und Priska, und begleitete dasselbe nach Rom. Im Jahre 58 hoffte Paulus bald mit den dreien dort zusammen zu treffen.

Epaphras (Ἐπαφρᾶς).

Epaphras wurde in Kolossä, im südwestlichen Teile Phrygiens, geboren. Als Heide war er wahrscheinlich in Ephesus von Paulus im Christentume unterrichtet worden (i. J. 53). Darauf wirkte er als ansässiger Apostelgehilfe in seiner Heimat und breitete in Kolossä, Laodicea und Hierapolis nach Kräften die christliche Lehre aus. Als nun im Jahre 62, während der Gefangenschaft des Paulus, Judaisten dort eine rege Tätigkeit entfalteten, begab sich Epaphras nach Rom, berichtete dem Apostel über den Zustand der Christengemeinde und bat um Verhaltungsmaßregeln. Die Mitteilungen des Epaphras veranlaßten Paulus, den Wandergehilfen Tychicus mit einem amtlichen Schreiben nach Kolossä zu schicken, während Epaphras, der Gründer und Vorsteher der Christengemeinde, noch kurze Zeit bei dem Apostel in Rom blieb. Paulus hatte zwar nicht selbst die Kirche in Kolossä gestiftet, er hatte aber dem Epaphras hiezu amtlichen Auftrag gegeben, und dieser übte als ansässiger Gehilfe seine Tätigkeit nur nach den Weisungen des Paulus aus. Wohl erst nach der Abreise des Tychicus von Kolossä, und als alle Schwierigkeiten geregelt waren, verließ Epaphras Rom wieder, um das Vorsteheramt weiter zu verwalten.

Epaphroditus (Ἐπαφρόδιτος).

Epaphroditus brachte von Philippi eine Geldspende nach Rom; hier erkrankte er, bevor er in seine Heimat zurückkehren konnte. Die Kunde davon rief unter den Bewohnern von Philippi Beunruhigung hervor. Es war um das Frühjahr 63; der Prozeß und die eigentlichen Gerichtsverhandlungen gegen Paulus waren in Angriff genommen worden. Infolgedessen war auch seine Haft eine strengere. Obwohl nun seine Lage dadurch der nächsten Umgebung härter erschien, war doch in Wirklichkeit die Hoffnung auf Freisprechung und baldige Befreiung groß. Diese frohe Zuversicht auf

fernere Missionstätigkeit und auf ein Wiedersehen der Bewohner von Philippi drückte Paulus in einem eingehenden Schreiben aus. Epaphroditus selbst war der Briefbote. Ihm sollen die Philipper Ehre erweisen, denn er ist amtlicher Mitarbeiter des Apostels.[1])

Erastus (Ἔραστος).

Kurze Zeit vor Abfassung des ersten Korintherbriefes befand sich ein Erastus in der Stadt Ephesus. Paulus sandte ihn zugleich mit Timotheus nach Korinth; indes kehrte Timotheus sehr bald allein, wohl noch vor Ankunft des ersten Korintherbriefes, zum Apostel zurück. Um diese Zeit waren auch Stephanas, Fortunatus und Achaikus schon bei Paulus in Ephesus; sie besprachen mit ihm die Regelung der

[1]) Bei der Übersendung eines Briefes bediente man sich sehr oft einer Person, die ohnehin schon zur Reise nach dem betreffenden Orte gezwungen war. Mußte man aber eigens zur Übermittelung des Schreibens den Mann selbst stellen, so war derjenige, der für diesen Dienst ausersehen wurde, für gewöhnlich nicht bloß Briefbote, sondern er genoß das Vertrauen des Schreibers und der Adressaten und konnte meist selbständig deren wechselseitige Angelegenheiten regeln. Zur Zeit des Ignatius waren diejenigen, die Briefe von einer Kirche an die andere zu übergeben hatten, wenigstens Diakone. War die Sache, worüber der Brief handelte, von Bedeutung, so wählte man, wenn es irgendwie tunlich war, angesehene Männer: so begleiteten im Jahre 96 die römischen Presbyter Claudius Ephebus und Valerius Bito den Fortunatus nach Korinth, wiewohl dieser schon ein Schreiben des Clemens mit sich führte. Paulus ließ seine Briefe gewöhnlich durch einen amtlichen Wandergehilfen überbringen; dieselben hatten darum allgemeinen, offiziellen Charakter. Viele Einzelaufträge wurden dazu noch mündlich ausgerichtet.

Ist die Existenz eines christlichen Amtes sicher erwiesen, so ist man berechtigt, gerade unter den Personen, die Briefe von der Gemeinde an den Apostel, oder umgekehrt von diesem an die Kirche, überbringen, christliche Amtsträger zu suchen; nur müssen die sonst noch gemachten Angaben mit der Ausübung der christlichen Amtsgewalt im Einklange stehen, so z. B. bei Fortunatus, bei Stephanas, Epaphroditus und andern; bei Phöbe dagegen ist die Annahme eines Amtes ausgeschlossen, weil Frauen zu einem solchen nicht zugelassen werden konnten.

Verhältnisse in Korinth und brachten die geschriebene Antwort des Apostels auf alle Fragen und Schwierigkeiten selbst mit.

Erastus war, wie zu vermuten, auch nur vorübergehend bei Paulus gewesen; denn im Jahre 58 sendet ein Erastus, Schatzmeister der Stadt Korinth, mit Paulus Grüße nach Rom. Wenn dieser Rentmeister identisch ist mit dem Begleiter des Timotheus, so hatte derselbe nur eine Reise zum Apostel hin gemacht, war aber nicht, wie Timotheus, ständig in dessen Dienst. Auch im Jahre 65 oder Anfang 66, als der Apostel aus Kleinasien über Milet, Troas und Korinth nach Rom reiste, befand sich neben Trophimus Erastus unter den Begleitern. Erastus ging nicht mit bis Rom, sondern blieb wieder in Korinth zurück.

Hermogenes (Ἑρμογένης).

Hermogenes hatte bis zum Jahre 66 zu den Gehilfen des Paulus gezählt. Dann aber verließ er ihn mit Phigelus und blieb in seiner Heimat Kleinasien. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dieser Hermogenes, der Paulus ein Jahr vor dem Martertode viel Kummer bereitete, identisch ist mit dem Häretiker Hermogenes, gegen dessen irrige Lehren (Hermogenes selbst war tot) Theophilus, Bischof von Antiochien, um das Jahr 170 ein Buch geschrieben hat (cf. Eus. h. e. IV, 24).

Eubulus (Εὔβουλος).

Eubulus gehört mit Pudens und Linus zu jenen Christen Roms, die mit Paulus in seinem letzten Lebensjahre trotz der Gefangenschaft enge Beziehungen unterhielten; auch dem Timotheus war er nicht fremd.

Zenas (Ζηνᾶς).

Zenas begleitete vor dem Winter des Jahres 65 Apollo auf der Reise von Korinth nach Kreta. Hier übergaben sie Titus ein Schreiben des Apostels, hatten aber sonst wohl keine amtlichen Aufträge auf der Insel auszuführen;

denn Titus wird für seine Abreise nach Nikopolis ausdrücklich an Artemas, der seine Stellung übernehmen werde, verwiesen. Zenas war ein Gesetzesgelehrter und stand wohl als Wandergehilfe des Paulus unter Leitung des Apollo, der schon lange mit dem Apostel arbeitete.

Jason

(Ἰάσων, römische Benennung für das jüdische Ἰησοῦς).

Jason war ein Stammesgenosse (συγγενής) des Paulus, also ein Israelit. Um das Jahr 51 oder 52 diente seine Wohnung in Thessalonich dem Apostel als Herberge. Bei einem Aufruhr, den die Juden ins Werk gesetzt hatten, schützte er Paulus und seine Gefährten, wurde aber selbst vor den Magistrat der Stadt geführt; dieser setzte ihn gegen Bürgschaft wieder auf freien Fuß.

Im Jahre 58 weilte ein Jason bei Paulus in Korinth. Als der Apostel in dieser Stadt im Monat März wegen der jüdischen Nachstellungen seinen Reiseplan änderte und, statt direkt nach Syrien zu fahren, die Richtung nach Macedonien nahm, begleitete ihn dieser Jason. Daß er mit dem Jason in Thessalonich identisch ist, läßt sich nicht als sicher dartun.

Jesus Justus (Ἰησοῦς Ἰοῦστος).

Jesus war ein Judenchrist und führte vor Nichtjuden den römischen Namen Justus. Im Jahre 62 zählte er mit Marcus und Aristarch zu den jüdischen Mitarbeitern des Paulus. Sie machten durch aufopfernde Hingabe dem gefangenen Apostel in Rom gerade zu der Zeit große Freude, als Judaisten die Gefangenschaft sich zu nutze machten, um die von Paulus gegründeten Heidenkirchen im jüdischen Sinne umzugestalten.

Judas Barsabas (Ἰούδας Βαρσαββᾶς).

Judas hatte bei seiner Taufe in Jerusalem die Gabe der Prophezie in hohem Grade erhalten und stand bei der juden-

christlichen Kirche dortselbst in großem Ansehen. Nach dem Konzil zu Jerusalem wurde er zugleich mit Silas ausersehen, den Beschluß der Apostel in Antiochien zu verkünden; zu dem Zwecke begleitete er Paulus und Barnabas dorthin. Er verlas das Schreiben, brachte aber zudem auch durch sein mächtiges Wort die Christen zum Frieden und stärkte sie im heiligen Glauben, dank seiner Stellung als Prophet. Als er sich seines Auftrages entledigt hatte, kehrte er nach Jerusalem zurück.

Johannes Marcus (Ἰωάννης Μάρκος).

Johannes, der Sohn einer in Jerusalem wohnenden Maria und ein Vetter des Barnabas, führte in der Heimat den hebräischen Namen Johannes, vor Griechen und Römern hatte er den heute geläufigeren Namen Marcus. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Marc. 14, 51 genannte „fliehende Jüngling" identisch ist mit dem Verfasser des Evangeliums. Demnach wurde vielleicht in dem elterlichen Hause des Marcus das Abendmahl gefeiert, und dort versammelten sich die Jünger nach der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn. Dieser bloß wahrscheinlichen Annahme gegenüber ist es ganz sicher, daß in späterer Zeit, um das Jahr 42, die Wohnung Marias, der Mutter des Marcus, den Christen als Versammlungsort diente. Petrus lenkte sofort nach der wunderbaren Errettung aus dem Kerker seine Schritte dorthin, um seine Befreiung den Christen anzuzeigen. Johannes schloß sich bei dieser Gelegenheit dem Apostelfürsten als Begleiter an und wurde hiedurch schon frühe in alle Arbeiten eines Wandergehilfen eingeweiht. Im Jahre 44 (46), als Paulus und Barnabas von Antiochien kamen und den Presbytern eine Geldspende einhändigten, war der Schüler des heiligen Petrus wieder im Elternhause, schloß sich aber diesen Männern sogleich für eine neue Tätigkeit an und begleitete sie auch auf der ersten Missionsreise von Cypern nach Pamphylien. In Perge trennte er sich von Paulus, weil ihm der erst dort gefaßte neue Plan zu

mühevoll schien. Die beiden Missionare hatten nämlich in dieser Stadt beschlossen, gleich durch Pamphylien und Pisidien bis Antiochien vorzudringen und erst dort tatkräftig mit der Predigt einzusetzen. Im Vergleich zu Paulus und Barnabas war Marcus recht jung, und die Reisen kosteten damals große Anstrengungen; nichtsdestoweniger kehrte er bald wieder zu seinem Berufe zurück, indes mancher andere Gehilfe des Paulus wegen der großen Opfer, die solch eine Lebensweise auferlegte, ihr für immer entsagte.

Sobald Paulus und Barnabas von dieser ersten Reise zurückgekehrt waren, suchte Marcus den in Perge begangenen Fehler wieder gut zu machen. Mit Hilfe des Barnabas bot er sich für eine neue Missionsreise an. Paulus strafte ihn diesmal recht hart; er wies das Anerbieten des Marcus zurück und wählte an seiner Stelle Silas zum Begleiter. Barnabas jedoch, welcher den guten Willen des noch jungen Gehilfen kannte, suchte dessen herbe Lage zu mildern und schlug zu dem Zwecke eine Teilung des Arbeitsfeldes vor. Hienach sollte Paulus mit Silas sich gegen Norden wenden, er dagegen mit Marcus nach Süden zu, auf Cypern und in Alexandrien, das Evangelium predigen. Auf diese Weise ergänzte seine Arbeit durch die Bekehrung der Länder am Mittelmeere die Tätigkeit des Heidenapostels.

Doch schon nach einigen Jahren sollte Marcus wieder in den unmittelbaren Dienst des Paulus selbst treten. Dieser war vom Jahre 61—63 in Rom gefangen und brauchte viele Wandergehilfen, um die Leitung der zahlreichen von ihm gegründeten Kirchen fortführen zu können. Da war denn Marcus edel genug, sich hiefür selbst anzubieten. Im Jahre 62 kam er nach Rom; er hatte durch eine segensreiche Tätigkeit den Beweis geliefert, daß sein Charakter in den Mühen und Opfern der apostolischen Wirksamkeit stark und fest geworden war. Paulus nahm ihn liebevoll auf, und bis zum Martertode 67 zählte Marcus zu seinen nützlichsten Gefährten. Den Kolossern stellte der Apostel einen Besuch

des Marcus in Aussicht, und im Jahre 66, zur Zeit der zweiten Gefangenschaft, arbeitete dieser als Wandergehilfe in Kleinasien. Kurz vor seinem Tode wünschte aber Paulus, ihn bei sich zu sehen; darum beauftragte er Timotheus, ihn aufzusuchen und mit nach Rom zu bringen. — Im Jahre 68, vor seiner Reise nach Kleinasien, stand Marcus in Rom auch wieder in enger Beziehung zu Petrus, mit dem er vor zwanzig Jahren zum erstenmal die Reise nach dieser Stadt angetreten hatte. Im Rückblick auf diese gemeinsame lange Wirksamkeit nennt ihn Petrus seinen Sohn; er zieht ihn zu Rate, um den Christen Kleinasiens in ihren Leiden Trost zu spenden zur Zeit, wo Paulus, der Gründer dieser Kirchen, nach Spanien gereist war.

Marcus war nicht eine energische, selbständige Natur, wie Paulus, aber als Gehilfe der Apostelfürsten hat er sich immer wieder an deren Größe angelehnt und wurde durch den Umgang mit ihnen als Gehilfe überaus nützlich in Wort und Schrift, sowie in aufopfernder Tätigkeit.

Crescens (Κρήσκης).

Seit der Befreiung aus der ersten Gefangenschaft entfaltete Paulus eine rege Tätigkeit zur Ausbreitung der christlichen Lehre. Er sandte seine Wandergehilfen nicht mehr, wie früher, bloß aus, um gegründete Kirchen zu besuchen; er verwandte jetzt auch den einen und andern derselben, um das Evangelium in Länder zu tragen, zu denen er selbst nicht hatte gelangen können. Solch eine Aufgabe setzte ein großes Vertrauen voraus. Crescens besaß dies Vertrauen des Apostels und wurde deshalb nach Gallien (oder nach Galatien) geschickt. Paulus vermißte ihn sehr in Rom zur Zeit der zweiten Gefangenschaft.

Crispus (Κρίσπος).

Crispus war Synagogenvorsteher in Korinth zu der Zeit, als Paulus seine Predigt dort begann (i. J. 51). Es kam bald zum Bruch mit der jüdischen Bevölkerung; viele Proselyten,

aber wenige Juden schlossen sich der neuen Lehre an. Der Apostel mußte sich mit den Gläubigen in ein Privathaus zurückziehen. Während der eineinhalbjährigen Wirksamkeit bekehrten sich immer mehr Heiden, meist aus den niederen Ständen und auch dann und wann einige Juden. Crispus bekannte sich gleichfalls offen zu der neuen Lehre, als Paulus schon einige Zeit im Hause des Justus gepredigt hatte. Er wurde mit seiner Familie vom Apostel getauft und daraufhin von den Juden seines Amtes als Vorsteher entsetzt. Sosthenes wurde in der Synagoge und später wohl auch in der Bekehrung sein Nachfolger.

Lucas (Λουκᾶς).

Lucas gehörte um das Jahr 40—41 zu den Heiden (Col. 4, 11—14), welche in Antiochien den christlichen Glauben annahmen. Er war Arzt und hatte als solcher eine griechische Ausbildung erhalten. Sein Name ist eine Abkürzung von Lucanus, das sich in einigen Codices findet. Als Paulus sich auf der zweiten Missionsreise in Troas aufhielt, schloß sich ihm Lucas als Begleiter an. In Philippi blieb er im Auftrage des Apostels zurück, bis er von diesem auf der dritten Reise dort wieder abgeholt wurde. Er begleitete Paulus bis Jerusalem, teilte seine Gefangenschaft in Cäsarea und alle Gefahren der Überfahrt nach Rom. Während des Aufenthaltes in Rom in den Jahren 61—63 schrieb er für die Römer das von Paulus verkündigte Evangelium nieder, ähnlich wie in den Jahren 42 und 43 Marcus die Predigt des Petrus aufgezeichnet hatte. Im Frühling des Jahres 63 hatte er auch die Apostelgeschichte fertig gestellt. Ehe die Entscheidung im ersten Gerichtsverfahren gegen Paulus getroffen worden war, hatte er die tatsächliche Wirksamkeit des Heidenapostels im römischen Reiche geschildert, damit dieser wahre Bericht ebenfalls auf eine Freilassung hinwirke.

Als der Prozeß des Paulus wirklich entschieden wurde, war Lucas nicht mehr in Rom; der Apostel focht den schwie-

rigen Kampf allein aus, und niemand von seinen Wandergehilfen war bei ihm.[1]) Sicher traf Lucas im Jahre 66 mit ihm zusammen, als die zweite Gefangenschaft begonnen hatte; alle andern Wandergehilfen waren aber als Missionare außerhalb Roms tätig. Lucas hat dann auch nach dem Eintreffen des Timotheus und Marcus den Apostel vor dessen Tode gewiß nicht mehr verlassen.

Lucius (Λούκιος).

Lucius befand sich im Jahre 58 in Korinth bei Paulus; er war zugleich mit Jason und Sosipater dessen Stammesgenosse, d. h. Jude. — Ein Lucius aus Cyrene in Afrika war im Jahre 43 in Antiochien mit Barnabas und Simon Niger als Prophet tätig, indes Paulus mit Manahen dort gleichzeitig als Lehrer wirkte. Vielleicht handelt es sich um dieselbe Person.

Onesimus (Ὀνήσιμος).

Onesimus war Sklave des Philemon in Kolossä. Er entlief seinem Herrn und flüchtete nach Rom; hier lernte er Paulus während der ersten Gefangenschaft kennen. Vom Apostel wurde er zum Christentume bekehrt und dann mit Empfehlungsschreiben seinem christlichen Herrn zurückerstattet. Onesimus selbst war bereit, als Christ den verlassenen Dienst wieder aufzunehmen. Im Jahre 62 verließ er, von Tychicus begleitet, Rom, landete in Ephesus und zog von dort über Laodicea nach Kolossä. Dem ansässigen Vorsteher Archippus händigte er wohl das Schreiben an die Kirche ein, dem Philemon und seiner Frau Appia den privaten Empfehlungsbrief. Er war den Christen besonders willkommen, weil er alle Lebensverhältnisse des Paulus in Rom genau kannte und darüber eingehend erzählen konnte. Durch die Bekehrung zum Christentum hatte sich somit die Stellung des Sklaven bedeutend gebessert; er war geachtet bei den

[1]) Diese Annahme besteht freilich nur dann zu Recht, wenn die Worte 2. Tim. 4, 16 sich auf die erste Gefangenschaft beziehen.

Christen in Ephesus, Laodicea und Kolossä; darum ist es nicht ganz ausgeschlossen, daß der Bischof Onesimus in Ephesus um 110 identisch ist mit dem im Jahre 61 von Paulus bekehrten jungen Sklaven.

Onisephorus (Ὀνησίφορος).

Onesiphorus wohnte in Ephesus. Im Jahre 66 suchte er in Rom den Apostel auf, sobald er von der zweiten Verhaftung desselben Nachricht erhalten hatte. Wie im Jahre 63, als sein erster Prozeß entschieden wurde, so war auch diesmal Paulus fast ganz allein; denn nur Lucas stand ihm zur Seite. Er hatte eben alle Wandergehilfen auf Missionsarbeit ausgesandt; mehrere hatten ihn aber auch wegen der andauernden Verfolgung verlassen. Der Besuch des Onesiphorus machte ihm daher eine besondere Freude. Auch in Ephesus hatte ihm dieser Christ wohl in den Jahren 53—56 große Dienste geleistet. Das Haus desselben stand, ähnlich wie das des Aquila, dem Apostel zur Verfügung, und Timotheus, der Stellvertreter des Paulus in Ephesus, unterhielt enge Beziehungen mit der ganzen Familie.

Silas, Silvanus (Σίλας, Σιλουανός).

Silas gehörte zu den ersten Christen der Kirche in Jerusalem und hatte das römische Bürgerrecht. Der Name Silas ist eine Abkürzung des griechisch-römischen Silvanus. Ähnlich dem Barnabas und Judas war auch ihm die Gabe der Prophezie in besonderer Weise zu teil geworden, und als Prophet hatte er sich den Zwölfen für die Ausbreitung der neuen Lehre zur Verfügung gestellt. Im Auftrage des Petrus brachte er den Beschluß des Konzils zu Jerusalem nach Antiochien, beruhigte durch sein prophetisches Wort die Christen dortselbst und gewann die Wirksamkeit unter Heidenchristen lieb. Durch die segensreiche Tätigkeit, welche er in Antiochien entfaltete, lenkte er die Aufmerksamkeit des Paulus auf sich. Als der Apostel sich zur zweiten Missions-

reise rüstete, wies er das Angebot des Johannes Marcus zurück, nahm dagegen den Silas gerne als Begleiter an. Silas hatte, wie Marcus, zunächst unmittelbar im Dienste des Apostelfürsten Petrus gestanden, sodann war er auch, wie dieser, in Jerusalem bekannt und angesehen. Zählt man Marcus für diese Zeit als Genossen des Barnabas, so ist Silvanus der erste und älteste Wandergehilfe, den Paulus seit seiner selbständigen Tätigkeit als Heidenapostel mit sich nahm. Timotheus war zwar in Lystra seit der ersten Missionsreise zum Christentume bekehrt, aber bislang hatte er diese Christengemeinde nicht verlassen. Silas dagegen hatte schon in Jerusalem und in Antiochien für den christlichen Glauben gearbeitet, bevor Paulus daran dachte, ihn zu seinem Begleiter zu wählen: bei Silas bestimmte ihn die Vergangenheit zur Wahl, bei Timotheus die Hoffnung für die Zukunft, über die sich in Lystra prophetische Stimmen aussprachen. — Silas zog also mit Paulus aus und fand bald in Lystra in Lykaonien in Timotheus einen allerdings viel jüngeren (1. Tim. 4, 12) Gefährten. Alle drei kamen sodann durch Phrygien, über Mysien und Troas nach Neapolis und auf der Via Egnatia nach Philippi, Thessalonich und Beröa. Indes Paulus wegen der ausgebrochenen Verfolgung die Stadt verließ und nach Athen zog, blieb Silas zunächst mit Timotheus in Beröa zurück; doch bald schon folgte Timotheus dem Apostel und holte ihn in Athen ein. Von hier aus schickte ihn Paulus nach Thessalonich, und auf der Rückreise von Macedonien nach Griechenland kam er in Beröa wieder zu Silas, in dessen Begleitung er in Korinth bei Paulus eintraf. Silas wirkte noch in Korinth geraume Zeit an der Seite des Apostels. Die Art seines Auftretens dortselbst sowie in Thessalonich spricht sich auch in den Briefen aus, die Paulus an diese Gemeinden gerichtet: an Ansehen und Einfluß kommt er unmittelbar nach dem Apostel, dem jüngeren Timotheus steht er voran, wiewohl dieser Thessalonich allein in besonderem Auftrage des Paulus aufgesucht hatte.

Über die fernere Wirksamkeit des Silas liegen nur dürftige Nachrichten vor. Im Jahre 63, als der erste Prozeß zur Entscheidung kam, war Paulus in Rom ganz allein. Silvanus war damals wohl im Auftrage des Paulus in Kleinasien tätig und zwar in den Christengemeinden, welche er früher mit dem Apostel zusammen bereist hatte; noch im Jahre 63 traf er aber von dort wieder in Rom ein. Da Paulus bereits die Stadt verlassen hatte, um sich nach Spanien zu begeben, erstattete Silvanus dem Petrus Bericht über die Heimsuchungen der Christen in Kleinasien. Den Angaben zufolge, welche Silas über die Zustände und Gefahren der kleinasiatischen Kirchen machte, verfaßte Petrus selbständig ein Schreiben, übergab es Silas und sandte ihn auch mit mündlichen Weisungen in den Wirkungskreis zurück, aus dem er gekommen war.

Die Quellen, aus denen sich Nachrichten über die Tätigkeit jener hervorragenden Männer entnehmen lassen, sind fast ausschließlich die Apostelgeschichte und die Briefe der Apostel. Barnabas, Silas und viele andere treten darum für die geschichtliche Beurteilung ins Dunkel, sobald sie örtlich vom Apostel getrennt sind, wenn sie dabei auch eine noch so rege Wirksamkeit entfalten.

Simon der Gerber (Σίμων).

Bevor Lucas in der Apostelgeschichte die Missionstätigkeit des Paulus und dessen Gefangenschaft in Jerusalem, Cäsarea und Rom zur Darstellung bringt, schickt er kurz die Nachrichten voraus, die notwendig sind, damit der Leser einen Überblick über die Ausbreitung des Christentums in Palästina und Syrien gewinne. Hierbei erwähnt er die Tätigkeit des Petrus in Joppe. Der Apostel fand Wohnung und Unterhalt in dem Hause eines Gerbers mit Namen Simon; sein Haus lag am Meere, vielleicht vor der Stadt. Hier trafen auch die Boten des heidnischen Hauptmanns Cornelius ein, und Petrus hatte dort das Gesicht über die Aufhebung des jüdischen Gesetzes. Der Gerber muß wohl ziemlich vermögend gewesen

sein; denn er konnte den von Cornelius geschickten Soldaten und die zwei Diener in seinem Hause bis zum andern Tage beherbergen, an dem sie zusammen mit Petrus nach Cäsarea aufbrachen. Die Stellung, welche Simon in der Christengemeinde zu Joppe einnahm, mag dem Vertrauen entsprochen haben, das ihm der Apostelfürst während des ziemlich langen Aufenthaltes in der Stadt entgegenbrachte; die Apostelgeschichte behandelt jedoch die ganze Wirksamkeit des Petrus zu summarisch, um über ein etwaiges Amt dieses Simon in Joppe Aufschluß zu geben.

Stephanas (Στεφανᾶς).

Im Jahre 57 wohnte Stephanas mit seiner Familie in Korinth. Paulus schreibt über ihn an die Bewohner dieser Stadt: „Ihr kennt (οἴδατε) das Haus des Stephanas; es wurde unter den ersten in Achaia zum Christentum bekehrt (ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαίας) und widmete sich dem Dienste der Heiligen.“ Nun war Paulus, bevor er in Korinth seine erste Predigt begann, nur ganz kurze Zeit in Athen, das zu Achaia gehörte, tätig gewesen; sonach ist es möglich, daß Stephanas vorübergehend in dieser Stadt weilte, den Paulus predigen hörte und zu den wenigen Bekehrten zählte, die sich dem Apostel anschlossen (Act. 17, 34). Diese Annahme ist aber nicht dringend gefordert durch die Angaben im ersten Korintherbriefe; denn der Apostel konnte in einem Schreiben an die Korinther das allen bekannte Haus des Stephanas sehr wohl „eine Erstlingsfrucht Achaias“ nennen, wenngleich die Bekehrung erst zu Beginn der Wirksamkeit in Korinth, unmittelbar nach dem Mißerfolg in Athen, stattgefunden hatte. Jedenfalls war Stephanas im Jahre 57 schon längere Zeit in Korinth ansässig, hatte in der dortigen Christengemeinde eine angesehene, vertrauensvolle Stellung und gehörte zu den Mitarbeitern des Paulus, denen die Korinther sich in Gehorsam unterwerfen mußten (ὑποτάσσησθε, ἐπιγινώσκετε).

Zur Regelung verschiedener Mißstände, welche sich seit der Abreise des Paulus und der Wirksamkeit des Apollo

fühlbar machten, war Stephanas in Begleitung von Fortunatus und Achaicus nach Ephesus gereist. Paulus übergab ihm das als „erster Korintherbrief" bekannte Schreiben. Stephanas bestieg in Ephesus ein Schiff, um nach Korinth zurückzukehren, indes Timotheus über Macedonien nach Griechenland vordrang; Timotheus sollte als Wandergehilfe des Paulus den Stephanas unterstützen. Wahrscheinlich kam er jedoch vor ihm in Korinth an, verließ aber die Stadt bald wieder, weil er ohne das Schreiben des Paulus keinen nachhaltigen Erfolg für seine Wirksamkeit hoffen konnte. Durch diese frühzeitige Abreise des Wandergehilfen wurde dem Stephanas die Regelung der obwaltenden Notstände sehr erschwert. Als daher Timotheus von seiner Reise zurückgekehrt war, konnte er Paulus in Ephesus nichts über den Erfolg des ersten Korintherbriefes berichten. Der Apostel hielt es nun für nötig, sofort den Titus nach Korinth zu senden. Dieser kam nach Griechenland und konnte nur die erfolgreiche und nachhaltige Tätigkeit des Stephanas in allen wesentlichen Angelegenheiten bekräftigen. In diesem Sinne berichtete er mündlich dem Paulus in Philippi, wohin dieser inzwischen gereist war. Der Apostel bereitete durch ein zweites Schreiben seine baldige Ankunft vor, und sein persönliches Erscheinen beseitigte endgültig alle vorhandenen Schwierigkeiten. Daß die Wirksamkeit der ansässigen, christlichen Amtsträger bei den Bewohnern der leichtlebigen Handelsstadt überaus mühevoll und unsicher war, sollte Fortunatus, der jüngere Gefährte des Stephanas, noch in den Jahren 95 bis 96 erfahren.

Stephanus (Στέφανος).

Lucas erzählt in den drei ersten Abschnitten der Apostelgeschichte (1.) das Verhalten der Zwölfe von der Himmelfahrt bis Pfingsten, (2.) die Ausbreitung des Christentums in Jerusalem, (3.) die Einsetzung von sieben Apostelgehilfen, die Steinigung des Stephanus und die sich daran anschließende Verfolgung der Christen. — Stephanus war

einer der sieben Apostelgehilfen. Die christliche Kirche mußte in der jüdischen Hauptstadt schon sehr gewachsen sein; denn die Notwendigkeit, Gehilfen zu wählen, konnte sich damals in Jerusalem, wo noch alle zwölf Apostel verweilten, nicht so leicht fühlbar machen, wie später in andern Gemeinden, wo nur ein Apostel und zwar vorübergehend sich aufhielt. Eine äußere Schwierigkeit gab Veranlassung, daß Petrus gerade jetzt die Wahl und Weihe von Amtsträgern vornahm.[1]) Die hellenistischen Juden hatten nämlich Klage geführt, daß ihre Witwen bei der Almosenverteilung minder gut bedacht wurden. Sieben Männer sollten darum die Oberleitung bei den gemeinsamen Mahlzeiten übernehmen; das Volk durfte sie wählen mit Einhaltung der folgenden Vorschriften: die Zahl sieben sollte nicht überschritten werden, die Apostelgehilfen mußten in gutem Rufe stehen und Geistesgaben besitzen. Über die von den Christen gewählten Männer beteten die Apostel und legten ihnen die Hände auf. Gebet und Handauflegung waren das Zeichen der Übertragung der christlichen Amtsgewalt.

Als erster unter den sieben Amtsträgern wird Stephanus genannt. Er bekräftigte seine Worte durch wunderbare Zeichen, und als Prophet legte er den Juden gegenüber mit unwiderstehlicher Beredsamkeit Zeugnis für Christus ab. Die sonst untereinander hadernden Vertreter der verschiedenen Synagogen einigten sich, um gemeinsam dieses Gegners Herr zu werden, hielten aber dem Geiste, in dem er redete, nicht stand. Sie griffen darauf zu offener Gewalt, führten den Verhaßten in wildem Aufruhr vor das Synedrium und steinigten ihn vor der Stadt. — Als Stephanus sich dem Gerichtshofe gegenüber sah, vor dem sein Herr und Meister gestanden, wurde er vom heiligen Geiste erfüllt, und er zeichnete in beredter Kühnheit kurz und scharf die bisherige Geschichte Israels. Er sah darin prophetisch sein eigenes Lebensende

[1]) Über die Amtsstufe dieser sieben Männer vergleiche S. 107—111, besonders S. 109, Anm. 1.

voraus: „Die Ahnen derer, die hier zu Gericht sitzen, haben die Propheten fast ohne Ausnahme ermordet, und dieser Gerichtshof selbst hat den Gerechten, den anzukünden die Propheten nur berufen waren, verurteilt und hingerichtet." Stephanus denkt nicht an Verteidigung, die Richter geraten in immer größere Wut und bestätigen sein prophetisches Wort durch die Tat. Der erste christliche Blutzeuge bricht unter ihren Steinwürfen zusammen, und spricht als letztes Gebet: „Herr, behalte ihnen diese Sünde nicht!"

Dieser Ideengang, den Stephanus in seiner letzten Rede vorbringt, war gerade den Christen des ersten Jahrhunderts sehr geläufig. Man mag daher auch im Sinne jener Zeit die ganze Wucht vorwurfsvoller Beredsamkeit bemessen, welche Clemens von Rom im Jahre 96 gegen die aufrührerischen Korinther zur Anwendung bringt: er stellt die Aufständischen mit den Christenverfolgern auf die gleiche Stufe, die verjagten Presbyter vergleicht er mit den unschuldigen Opfern von Tyrannen und Verbrechern (cf. S. 160 ff.).

Sopater (Σώπατρος = Σωσίπατρος).

Auf Inschriften aus Macedonien werden mit „Sopater" und „Sosipater" die gleichen Personen bezeichnet und beide Namen als ganz gleichbedeutend gebraucht.

Ein Sopater befand sich im Jahre 58 bei Paulus in Korinth; er war in Beröa geboren, sein Vater hieß Pyrrhus. Paulus nennt ihn mit Lucius und Jason „Stammesgenossen", d. h. Juden. Der Apostel stand eben im Begriffe, von dem Hafen in Korinth nach Syrien zu fahren. Heftige Feindseligkeiten von seiten der Juden zwangen ihn aber, unerwartet die Richtung nach Macedonien zu nehmen (vielleicht zur See nach Neapolis). Sopater war auf dieser Reise sein Begleiter; wahrscheinlich befanden sich auch Timotheus, Aristarch und Secundus bei ihnen. Von Neapolis ging Sopater mit den genannten Männern direkt nach Troas, während Paulus allein noch Philippi besuchte. Dort nahm der Apostel den

Lucas zu sich und vereinigte sich in Troas wieder mit seinen früheren Begleitern. — Es ist möglich, daß Sopater nicht bloß als Vertreter der Kirche in Beröa Paulus nach Jerusalem begleiten wollte, sondern daß er sich ihm dauernd als Wandergehilfe zur Verfügung gestellt hatte. Deshalb wohl sandte derselbe nach Rom, dem nächsten Reiseziele (nach dem Plane des Paulus), schon Grüße voraus.

Sosthenes (Σωσθένης).

Als Paulus während seiner ersten Wirksamkeit in Korinth die Synagoge zu verlassen gezwungen wurde, setzte er im Hause des Justus seine Lehrtätigkeit fort. Bald schloß sich ihm der bisherige jüdische Synagogenvorsteher Crispus an, der deshalb naturgemäß seine Stellung aufgeben mußte; sein Nachfolger wurde Sosthenes. Dieser neue Synagogenvorsteher war zugegen, als die Juden vor dem Richterstuhl des L. Junius Gallio einen Auflauf ins Werk setzten, um den römischen Prokonsul zu Maßregeln gegen die Christen zu bestimmen. Bei dieser Gelegenheit sammelte sich viel heidnisches Volk, das neugierig den leidenschaftlichen Bemühungen der Israeliten zusah; auch Paulus war anwesend. Der kluge, maßvolle römische Richter war bei der Menge sehr beliebt, und als er kühl und ziemlich verächtlich die heißblütigen Juden mit ihren Rachеplänen abwies, zollte die heidnische Bevölkerung dem Schiedsspruche in eigenartiger Weise Beifall: sie fiel über die noch eifernden Juden her und schlug besonders kräftig auf den Synagogenvorsteher Sosthenes ein. Gallio schaute dem Ausbruche des heidnischen Unwillens gegen die Israeliten ruhig zu und ließ ihm freien Lauf; sein Ansehen beim Volke wurde durch diese Haltung nur erhöht. Seit jener Szene hatten die Christen offene Angriffe von den Juden in Korinth nicht mehr zu fürchten.

Zwischen diesem Vorgange (52) und der Abfassung des ersten Korintherbriefes (56) liegen vier Jahre. Nun weilte im Jahre 56 bei Paulus ein Sosthenes als Wandergehilfe,

der den Bewohnern der Hafenstadt als Christ gut bekannt war, und dessen Name unmittelbar neben dem des Apostels als Briefschreiber erwähnt wird. Diese Angaben legen den Schluß nahe, daß Sosthenes seinem Vorgänger Crispus wie im Amte, so auch in der Bekehrung folgte und sich nach dem Verzicht auf seine Stellung in der jüdischen Synagoge enge an Paulus anschloß.

Tertius (Τέρτιος).

Tertius hieß der Christ, dem Paulus im Jahre 58 in Korinth das lange Schreiben an die Römer diktierte. Er gibt sich selbst im Briefe als Schreiber an und fügt einen Gruß bei.

Timotheus (Τιμόθεος).

Timotheus war in Lystra (Lykaonien) geboren. Sein Vater war Heide, die Mutter aber eine Jüdin, die ihrem Sohne eine tiefreligiöse Erziehung hatte angedeihen lassen. Wohl auf der ersten Missionsreise des Paulus und Barnabas wurde Timotheus zum Christentum bekehrt. Als dann der Heidenapostel auf der nächsten Reise mit Silas wieder nach Lystra kam, nahm er den jungen Christen als zweiten Begleiter zu sich, und, damit derselbe auch zu den jüdischen Synagogen Zutritt habe, ließ er ihn beschneiden.

Timotheus war noch recht jung (1. Tim. 4, 12) und konnte zu Anfang an der Seite des Paulus schwerlich die gleiche Rangstellung wie Silas einnehmen; daraus begreift sich auch leicht die Schwierigkeit, die sich jedem Versuch entgegenstellt, die erste Teilnahme des jungen Gefährten an der Missionsarbeit näher zu bestimmen.

Auf der in der Apostelgeschichte erzählten Reise des Paulus und Silas durch Phrygien und Mysien über Troas und Neapolis und dann auf der Via Egnatia nach Philippi, Thessalonich und Beröa wird Timotheus erst in letzterer Stadt als Begleiter erwähnt (Act. 5, 14); bei den Leiden in Philippi und der Tätigkeit in Thessalonich dagegen wird sein Name (wohl als

noch zu unbedeutend) übergangen. Gleichwohl geht aus den beiden Briefen an die Thessalonicher hervor, daß Timotheus um diese Zeit den Christen dortselbst als apostolischer Arbeiter schon bekannt war; ebenso ist es nicht unwahrscheinlich, daß er auch in Philippi mit Paulus arbeitete, aber von allen Anfeindungen unbehelligt blieb und darum nach der Abreise des Paulus und Silas seinen Aufenthalt daselbst zugleich mit Lucas noch etwas ausdehnen konnte. Dann folgte er wohl dem Apostel und traf ihn, wenn nicht schon in Thessalonich, sicher in Beröa. In dieser Stadt arbeitete er zuerst eine kurze Zeit mit Paulus und Silas zusammen. Bald wurde der Apostel von den Juden gezwungen, weiter zu ziehen; seine beiden Gehilfen jedoch konnten ihre Tätigkeit fortsetzen. Einem Auftrag des Paulus Folge leistend, verließ dann Timotheus allein Beröa und holte den Apostel in Athen ein.

Von hier aus wurde Timotheus nach Thessalonich geschickt. Dies ist der erste (bekannte) Auftrag, den der neue Mitarbeiter allein und selbständig für den Apostel ausführte; seine Mitteilungen über den Zustand der Christengemeinde in Thessalonich boten die nächste Veranlassung für den ersten Thessalonicherbrief. Auf der Rückreise von Thessalonich nach Korinth traf Timotheus wahrscheinlich in Beröa noch Silas an, der ihn dann nach Griechenland zu Paulus begleitete[1]);

---

[1]) Cf. Belser, Einleitung in das Neue Testament (Freiburg im Breisgau 1901), S. 211, 6. u. 456, 1. Die Ausführungen S. 211, 6 lassen Silas und Timotheus zusammen von Beröa aufbrechen, um Paulus nach Athen zu folgen. Hierauf geht erst Timotheus nach Thessalonich und sodann Silas wieder nach Beröa ab. Im Gegensatze zu dieser Annahme wird S. 456, 1 die Reise des Silas so geordnet, daß er bei der Abreise des Timotheus nach Athen allein in Beröa zurückbleibt und hier von dem aus Thessalonich zurückkehrenden Timotheus abgeholt wird, mit dem er dann bei Paulus in Korinth eintrifft (Act. 18, 5).

Der geschätzte Verfasser hat wahrscheinlich mit der zweiten Erklärung die erste verbessern wollen; beide Anordnungen stehen mit den Angaben der Apostelgeschichte und des Thessalonicherbriefes im Einklang, doch dürfte die letztere (456, 1) den Vorzug verdienen.

denn alle drei sind in der Adresse des eben erwähnten Briefes als Schreiber namentlich aufgeführt.

Während der eineinhalbjährigen Wirksamkeit des Paulus in Korinth war Timotheus sein ständiger Gehilfe; er siedelte hernach auch mit ihm nach Ephesus über. Unterdessen hatte Apollo um das Jahr 53/54 in Korinth segensreich gewirkt, nachher aber diese Stadt wieder verlassen und sich nach Ephesus zu Paulus begeben, weil die Judenchristen anfingen, in eitler Parteinahme seine Person zu bevorzugen; der Apostel hatte darauf wohl ein (jetzt verlorenes) Schreiben nach Korinth gerichtet. Späterhin hatte dann Chloë Nachrichten über Streitigkeiten in Korinth an Paulus gesandt, und im Jahre 55/56 kamen die ansässigen Vorsteher Stephanas, Fortunatus und Achaicus selbst von dort nach Ephesus, um ihn über die Notstände ihrer Christengemeinde zu unterrichten. Den Brief, welchen er daraufhin schrieb, übergab er zwar den genannten ansässigen Gehilfen, aber er wünschte deren Tätigkeit durch einen Wandergehilfen zu unterstützen und durch diesen auch möglichst bald Nachricht über den Erfolg seines Schreibens zu erhalten. Timotheus wurde dazu ausersehen, diesen Auftrag auszuführen; doch es scheint, daß er mit der Vollziehung desselben wenig Glück hatte. Sicher ist, daß er sich in Begleitung des Erastus auf den Weg machte (Act. 19, 22; 1. Cor. 4, 17); ferner steht fest, daß er zu Paulus nach Ephesus zurückkehrte, ohne über die Wirkung des Schreibens etwas melden zu können. Er ist jedoch wahrscheinlich in Korinth gewesen, um den Auftrag des Apostels auszuführen; der geringe Erfolg, den er erzielte, mag sich aus der folgenden Annahme erklären:

Timotheus ging mit Erastus auf dem Landwege über Macedonien nach Korinth; Stephanas aber erreichte auf dem umständlicheren Seewege erst nach ihnen die griechische Hafenstadt. Die Regelung der schwierigen Verhältnisse in der Christengemeinde dortselbst war für einen jungen Wandergehilfen nicht leicht. Als daher Timotheus in Korinth eingetroffen

war und vergebens einige Zeit auf Stephanas und das Schreiben des Apostels gewartet hatte, zog er vor deren Ankunft unverrichteter Sache wieder ab. Denn einerseits getraute er sich nicht, ohne den ansässigen Vorsteher und ohne den Brief des Apostels ganz selbständig an die auktoritative Ordnung aller Schwierigkeiten heranzutreten, andrerseits war für ihn ein tatenloses Zuwarten bis zur Ankunft der drei Briefboten überaus peinlich; der Seeverkehr der damaligen Zeit konnte leicht eine Verspätung von mehreren Wochen herbeiführen. Timotheus kehrte somit nach Ephesus zu Paulus zurück, ohne in Korinth die Wirkung und den etwaigen Erfolg des ersten Korintherbriefes abgewartet zu haben. Der Apostel schickte darauf ohne Verzug Titus ab, um die notwendigen Nachrichten einzuholen.

Timotheus blieb fortan Paulus in Ephesus zur Seite und begleitete ihn auch nach Troas und Philippi. In dieser Stadt traf Titus mit ihnen zusammen und berichtete über die Erfahrungen, die er in Korinth gesammelt; seine Mitteilungen gaben die nötigen Anhaltspunkte für die Anlage und den Inhalt des zweiten Korintherbriefes. In demselben erwähnt Paulus ausdrücklich Timotheus als Mitbriefsteller; aber nicht dieser, sondern Titus hatte das Schreiben zu überbringen und die nötigen Anordnungen in der Stadt Korinth zu treffen. Unterdessen wirkte Timotheus mit dem Apostel zunächst in Philippi und begleitete ihn dann auch nach Korinth, wo inzwischen alle Mißstände endgültig geregelt worden waren. Der dort verfaßte Brief an die Römer sollte schon den Weg zu einem neuen Arbeitsfelde vorbereiten, und Timotheus wurde den Christen in Rom als Mitarbeiter des Paulus zum voraus empfohlen. Es erübrigte nur noch, vor Antritt der Romreise die Kollekte für die Christen in Palästina nach Jerusalem zu bringen. Schon waren alle Vorbereitungen für die Fahrt von Korinth nach Palästina getroffen; die einzelnen Provinzen, welche zu der Sammlung beigesteuert, hatten Vertreter geschickt, die in Jerusalem der Überreichung dieser Gaben beiwohnen sollten: da machten die Nachstellungen der Juden in Korinth die

Ausführung der Abreise unmöglich; die Überfahrt zur See von Korinth nach Syrien war verlegt.

Man konnte nun das gesteckte Reiseziel, Jerusalem, noch auf zweifachem Wege erreichen: entweder ging man zur See von Korinth nach Neapolis, oder man schlug den Landweg ein durch Griechenland, Macedonien bis Neapolis; von hier setzte man jedenfalls nach Troas über. Nimmt man eine Landreise bis Macedonien an, so ist es möglich, daß Timotheus dem Paulus vorauseilte; hält man aber die Seereise nach Neapolis für wahrscheinlicher, so ist die Erklärung am natürlichsten, daß sämtliche Abgeordnete (auch Timotheus) Paulus von Korinth aus begleiteten. Die letzte Annahme dürfte bei dem vorerwähnten unerwartet eingetretenen Hindernisse, sowie bei der Gefahr, die unter den obwaltenden Umständen eine Reise zu Land in sich schloß, als die näher liegende erscheinen.

In Jerusalem begann bald die Gefangenschaft des Apostels. Ob ihm Timotheus in Jerusalem und Cäsarea und bei der Überfahrt nach Rom zur Seite blieb, oder ob er in seinem Auftrage in anderen Städten tätig war, läßt sich mit Sicherheit nicht ermitteln. Gewiß ist aber, daß Timotheus auch während dieser Zeit Paulus gegenüber die gleiche Stellung einnahm, wie vorher. Während der ersten Gefangenschaft des Paulus zu Rom stand er dem Apostel als Wandergehilfe zur Verfügung und wird als solcher in der Aufschrift der Briefe an die Philipper, die Kolosser und an Philemon mit Ehren neben Paulus genannt. Erst als die strengere Haft in Rom angefangen hatte, und der Prozeß wirklich zur günstigen Entscheidung kam, war Timotheus nicht in Rom selbst zugegen (vorausgesetzt, daß man die Worte 2. Tim. 4, 16: „Bei der ersten Verteidigung stand mir niemand zur Seite," auf das Ende der ersten Gefangenschaft bezieht). Als Paulus im Frühjahre 63 wieder in Italien frei über sich verfügen konnte, stellte er im Hebräerbriefe den Christen in Palästina einen Besuch in Begleitung des Timotheus in Aussicht. Er

hat dann auch wahrscheinlich diese Reise im Jahre 64/65, wohl nach der Rückkehr von Spanien, ausgeführt. Im Jahre 65 durchwanderte er bereits wieder mit Timotheus die Gemeinden, welche er in Kleinasien vor mehr als sieben Jahren gegründet hatte. Der Apostel konnte sich bei dieser Gelegenheit davon überzeugen, daß in den einzelnen Kirchen die Zahl der Gläubigen gewachsen war, und daß somit der extensiven Ausbreitung des Christentums im römischen Reiche die intensive an den einzelnen Orten unmittelbar gefolgt war und die erstere ergänzt hatte. Paulus hatte überall kurz nach Gründung einer christlichen Gemeinde ansässige Vorsteher eingesetzt, deren Amt im wesentlichen dem der Wandergehilfen gleich war: sie waren ansässige Gehilfen des Apostels und damit Stellvertreter Gottes. Als Paulus nun mit Timotheus nach Ephesus, der bedeutendsten Stadt Kleinasiens und dem offenen Hafen zur Überfahrt nach Rom, gekommen war, hielt er es für geraten, seinen bisherigen Wandergehilfen hier zurückzulassen, damit derselbe von dieser Metropole aus die Christengemeinden von ganz Kleinasien überschaue, deren Oberleitung in der Hand behalte und die lebendige Verbindung mit Paulus fördere. Was sonach Timotheus und viele andere Wandergehilfen mit ihm in früheren Jahren nur vorübergehend und bloß auf besondere Veranlassung ausgeübt hatten, nämlich: die außerordentliche Vertretung des Apostels in einer mit ordentlichen Amtsträgern versehenen Gemeinde, das sollte er nunmehr dauernd von dieser Stadt aus für ein ganzes Land tun.

Die Namenentwickelung: Ruf-, Klassen-, technische Amtsnamen, fordert für das Jahr 65 überall die Existenz derjenigen Einzelvorsteher, welche schon in den Jahren 110 bis 117 einen technischen Amtsnamen haben. Timotheus wurde sonach keineswegs in der großen Stadt Ephesus als erster ansässiger Vorsteher eingesetzt; er hatte auch nicht erst kurz vorher die Vollgewalt des christlichen Amtes erhalten, diese war ihm vielmehr schon seit langer Zeit für die apostolischen Aufträge in Thessalonich und Korinth nötig gewesen; denn auch dort

hatte er, als Wandergehilfe des Apostels, an Rang über den ansässigen Vorstehern gestanden. Es bedeutet also die Zurücklassung des Timotheus im Jahre 65 keine neue, abgegrenzte Stufe in der Entwickelung des Amtes ansässiger Vorsteher. Gleichwohl weist diese Maßnahme auf einen festen Abschnitt in der Missionsarbeit des Apostels hin. In den Jahren 53—56 zog es Paulus mächtig von Ephesus zu neuer Arbeit nach Rom und Spanien: all seine Tatkraft widmete sich damals der Ausbreitung der christlichen Lehre in den Provinzen des römischen Reiches. Als er im Jahre 65 wieder in Ephesus weilte, hatte er den Lauf vollendet, den er sich vor Jahren als Ziel gesteckt; seine Aufmerksamkeit wandte sich nunmehr in besonderer Weise der Ausbildung und Leitung der gegründeten Christengemeinden zu, und deshalb ließ er Timotheus in Ephesus, dem Zentrum des Ostens, zurück. Der Kirche von Ephesus allein war Timotheus trotzdem nicht dringend notwendig, denn sie hatte längst vor 65 ihre ansässigen Vorsteher. Darum konnte der frühere Wandergehilfe auch ferner jedes Winkes gewärtig sein, der ihn in einen andern Wirkungskreis rufen würde.

Timotheus kam der Auftrag des Apostels recht hart an; er weinte, als Paulus allein die Reise nach Norden hin fortsetzte (2. Tim. 1, 4). Von Macedonien aus sandte ihm Paulus das als erster Timotheusbrief bekannte Schreiben zu. Die Anlage und der Ton, in dem dieser Brief gehalten ist, hebt sich naturgemäß von dem jener Briefe ab, die an eine ganze Christengemeinde gerichtet sind; er eröffnet aber einen sicheren Blick in die Art, wie Paulus mit den zahlreichen Wandergehilfen zu verkehren pflegte. — In Ephesus erwiesen die Freunde des Paulus, Aquila und Prisca, auch Timotheus liebevolle Fürsorge, und die Feinde des Apostels (der Schmied Alexander) stellten ihm in gleicher Weise nach.

Inzwischen hatte Paulus von Philippi in Macedonien, der letzten Briefstation, seine Wanderung auf Italien zu fortgesetzt. In der Stadt Rom wütete die Verfolgung gegen die

Christen. Auch der Apostel wurde im Frühjahr 66 verhaftet und befand sich somit zum zweiten Male in römischem Gewahrsam; Lucas, der Arzt, war sein einziger Gefährte. In dieser einsamen Haft erinnerte sich Paulus an die Zeit der ersten Gefangenschaft, wo er im entscheidenden letzten Augenblick ganz allein gestanden hatte. Diese Gedanken bestimmten ihn, Timotheus noch vor dem Winter des Jahres 66 von Ephesus zu sich nach Rom zu bescheiden. In seinen schriftlichen Mitteilungen an den vertrauten Gehilfen, den er von Jugend auf wie ein Vater geleitet, wechseln freudige und trübe Erinnerungen, so wie es der herzliche Verkehr und die Lage im Kerker naturgemäß mit sich brachten. Timotheus leistete dem Auftrage Folge und blieb sicher bis zu dem Martertode des Paulus in Rom. Wenn er, wie Eusebius berichtet (h. e. III, 4, 6), wieder nach Ephesus zurückkehrte, so geschah dies wahrscheinlich auf eine ausdrückliche Weisung des Paulus hin. Die Wichtigkeit der Stellung in Ephesus geht unmittelbar daraus hervor, daß um das Jahr 69 Johannes, der Apostel, sich auch dorthin begab. Timotheus wird zu diesem Apostel in das gleiche Verhältnis getreten sein, das er noch vor zwei Jahren zu Paulus einnahm. Er war wohl schon tot um das Jahr 95, als Johannes die Apokalypse schrieb und darin den Engel von Ephesus lobte, daß er geduldig, aber standhaft gegen die Nikolaiten vorgegangen sei, ihn aber auch tadelte, daß er von seiner ersten Liebe abgelassen habe. Die ausgesprochene Anerkennung sowie die Mahnung passen besser für einen kürzlich erst eingesetzten Bischof, der im ersten Eifer etwas erlahmt ist, als für einen im Amte ergrauten Mann. Timotheus war zwar im Jahre 65 noch verhältnismäßig jung, so daß sein Amt in Ephesus damals seinem Alter nicht entsprach (1. Tim. 4, 12); aber nach 30 Jahren hätte er in derselben Stellung doch ein Greis sein müssen.

Während das ganze Leben des Paulus in rastloser Missionsarbeit aufging, teilen sich die Lebensjahre des jüngeren Timotheus ungefähr in zwei Hälften, von denen die eine der exten-

siven Ausbreitung der christlichen Lehre, die andere dagegen an einem festen, bedeutsamen Orte der Leitung der gegründeten Kirchen geweiht ist. Dieser Übergang von wandernder zu ansässiger Amtstätigkeit ist für die ganze Zeit charakteristisch. Bis zum Jahre 67 waren die hervorragendsten Kräfte, die Apostel und die Wandergehilfen, fast ausschließlich für die örtliche Ausbreitung des Christentums tätig. Zwar wirkten auch überall schon ansässige Vorsteher an der Leitung und intensiven Stärkung der Einzelkirchen; aber diese Arbeit trat (wenigstens den schriftlichen Zeugnissen zufolge) gar nicht in den Vordergrund. Mit dem Jahre 67 kam ein völliger Umschwung zustande. Die extensive Ausbreitung war jetzt im römischen Reiche der Hauptsache nach vollendet; die bedeutendsten Männer: der Apostel Johannes, Timotheus, Titus, Clemens von Rom, widmeten daher nunmehr ihre Kraft der Leitung und Befestigung der gegründeten Kirchen. Die Missionsarbeit wurde dabei von den einzelnen Provinzen aus ständig fortgesetzt; aber von den hiezu verwandten Männern ist uns kein Name überkommen, während die ansässigen Vorsteher sich um diese Zeit überall in den Urkunden durch technische Namen und durch eine ganz hervorragende Stellung scharf abheben.

Titus (Τίτος).

Titus, der Sohn heidnischer Eltern, hatte wahrscheinlich in Antiochien seine Heimat (Gal. 2, 1; Act. 15, 2) und war wohl schon seit geraumer Zeit Christ, als Paulus und Barnabas von der ersten Missionsreise dorthin zurückgekehrt waren. Wie die übrigen christlich gewordenen Heiden in dieser Stadt, so hatte auch er nichts vom mosaischen Gesetze, auch nicht die Beschneidung, angenommen; er zeichnete sich aber vor allen andern durch christliche Gesinnung aus. Paulus schickte sich gerade zur Reise nach Jerusalem an, um die durch die Judaisten angeregte Schwierigkeit über die Beobachtung des Gesetzes in der jüdischen Hauptstadt selbst

zur endgültigen Entscheidung zu bringen. In diesem für die jungen christlichen Kirchen so wichtigen Augenblicke kam der Heidenapostel auf den Gedanken, Titus als Muster eines Heidenchristen mit nach Jerusalem zu nehmen und ihn den Judaisten dortselbst als ebenbürtig gegenüberzustellen. Diese fühlten die ganze Kraft, die solch ein konkretes Beweismittel in sich schloß, erhoben aber lebhaften Widerspruch und verlangten, daß man den Heiden beschneiden lasse, ehe man ihn in ihre Mitte führe. Ob sich Titus von dieser Zeit an Paulus angeschlossen, läßt sich aus keiner positiven Angabe ermitteln; Lucas nennt überhaupt Titus in seiner Apostelgeschichte nicht.

Im Jahre 56 wartete Paulus in Ephesus mit Sehnsucht auf den Bescheid, welchen Timotheus von Korinth bringen sollte. Damals stand gerade Titus dem Apostel als Gehilfe zur Seite. Da Timotheus in Korinth die Ankunft des Stephanas und des Briefes nicht abgewartet hatte, waren seine Mitteilungen für Paulus nicht befriedigend, und deshalb entsandte der Apostel mit dem gleichen Auftrage den noch jugendlichen Titus. Dieser entledigte sich seiner Aufgabe mit bestem Erfolge. Gleichwohl dürfte man nicht berechtigt sein, ihn deswegen über Timotheus zu stellen; denn es waren eher die äußeren Umstände, als die persönlichen Eigenschaften, welche für Timotheus ein ungünstiges, für Titus aber ein günstiges Resultat bedingten.

In der Zeit zwischen dem Abgang des Timotheus und der Ankunft des Titus war nämlich in Korinth eine große Änderung vor sich gegangen: Stephanas, der ansässige Vorsteher, war auf dem Seewege von Ephesus in der griechischen Hafenstadt eingetroffen; als er von der frühzeitigen Abreise des Timotheus hörte, hoffte er von Paulus keine andere Hilfe mehr für die Regelung der Mißstände, als die, welche ihm der mitgegebene Brief des Apostels bringen sollte. Ganz auf seine Person allein angewiesen, brachte er das Schreiben öffentlich zur Verlesung; seine Auktorität, sowie die des Fortunatus und Achaicus, wurde besonders gefestigt durch die ausdrück-

liche, schriftliche Mahnung des Paulus, diesen Männern allen schuldigen Gehorsam entgegenzubringen. So gelang es dem klugen Vorgehen der ansässigen Vorsteher, alle obwaltenden Schwierigkeiten im wesentlichen auszugleichen. Titus brauchte daher bei seiner Ankunft nur die von ihnen getroffenen Maßnahmen anzuerkennen. Dank der angesehenen Stellung, welche diese Vorsteher, auf die schriftlichen Weisungen des Apostels gestützt, sich zu verschaffen gewußt, brachten die treugebliebenen Korinther auch dem überaus jugendlichen Wandergehilfen Gehorsam entgegen (2. Cor. 7, 15), während der kleinere Bruchteil, der zu Paulus in Gegensatz stand, sich vor dem Abgesandten fürchtete.

Titus verließ Korinth und traf mit Paulus, der inzwischen von Ephesus aus nach Troas und Macedonien gezogen war, wahrscheinlich in Philippi zusammen. Der Apostel befand sich damals schon auf dem Wege nach Korinth, hielt es aber für angebracht, vor seinem Eintreffen dort die kleine Zahl von widerspenstigen Christen nochmals brieflich zu mahnen und zu einer verständigen Entscheidung zu bewegen. Titus überbrachte den Adressaten dieses Schreiben.

Schon vor der Abreise des Stephanas nach Ephesus hatte man in Korinth mit einer Kollekte für Jerusalem begonnen. Als Titus, von einem Christen begleitet, das erste Mal zu den Korinthern kam, fand er, daß sie diese Sammlung in reger Tätigkeit betrieben; bei seiner zweiten Ankunft hatte er von Paulus den ausdrücklichen Auftrag, mit den zwei Christen, die ihm beigegeben waren, diese Beisteuer zum Abschluß zu bringen. Nachdem dies geschehen, kehrte Titus mit den beiden christlichen Gefährten, die ihn von Philippi nach Griechenland begleitet hatten, wieder zu Paulus zurück.

Von jetzt ab verlieren wir ihn, da schriftliche Zeugnisse fehlen, für längere Zeit ganz und gar aus den Augen. In den Berichten über die Reise des Paulus nach Korinth und von dort nach Syrien, über die Gefangenschaft in Jerusalem, Cäsarea und Rom fehlt jede nähere Angabe über Titus.

Erst 65, also acht Jahre nach der letzterwähnten geschichtlich bekannten Wirksamkeit, wird er wieder als Wandergehilfe des Paulus genannt; die Art aber, wie dort sein Name und seine Tätigkeit angegeben sind, legt den Schluß nahe, daß er dauernd in apostolischen Diensten geblieben ist. Diese Tatsache mahnt mit vielen andern daran, daß unsere auf den schriftlichen Aufzeichnungen beruhende Kenntnis der Tätigkeit vieler bedeutender Männer eine sehr lückenhafte ist.

Nach zweijähriger Gefangenschaft in Rom freigelassen, hatte sich Paulus nach Spanien begeben und kehrte von dort ziemlich bald in den Orient zurück. Auf dieser Reise wird Titus in Kreta als sein Begleiter erwähnt. Beide arbeiteten auf dieser Insel eine Zeit lang gemeinsam; sodann zog Paulus mit Erastus nordwärts nach Griechenland, indes Titus die Missionsarbeit auf der Insel weiter ausdehnen und die daselbst gegründeten Kirchen durch eine einheitliche Verfassung in ihrem Fortbestande sichern sollte. Als Erastus, der Gefährte des Apostels, in Korinth zurückblieb, wünschte Paulus, Titus bald wiederum bei sich zu sehen. Er faßte darum wohl in Korinth selbst alle Aufträge, die er ihm vordem mündlich gegeben, nochmals in dem als „Titusbrief“ bekannten Schreiben zusammen und befahl ihm, vor dem Winter nach Nikopolis zu kommen.

Alle die Weisungen, welche Paulus dem Wandergehilfen Titus gelegentlich nach Kreta zugehen ließ, müssen als Beispiel dienen für die Art und Weise, in der er auch jene zahlreichen Wandergehilfen verwandte, von denen wir kaum mehr als den Namen kennen.

Bald nach dem „Titusbriefe“ traf Artemas auf Kreta ein und übernahm die Stellung, welche Titus bisher verwaltet hatte, damit dieser nach Nikopolis aufbrechen könnte. Als Titus vor dem Winter des Jahres 65 in dieser Stadt mit Paulus zusammentraf, war der Apostel noch voll freudiger Schaffenslust. Er verwandte seine Gehilfen dazu, um in Länder vorzudringen,

welche er selbst vorher nicht hatte erreichen können. So sandte er Titus in das nach den damaligen geographischen Anschauungen weit entlegene Dalmatien.

Als Paulus von Nikopolis im Frühjahre 66 nach Italien und dann nach Rom kam, waren außer Lucas alle seine Wandergehilfen in Missionsgebieten tätig. Hier in Rom trat aber wohl eine Änderung in der Richtung seiner Haupttätigkeit ein. In der Zeit nach der ersten Gefangenschaft im Jahre 63, wo er zwei Jahre in Rom selbst festgelegen hatte, vollendete Paulus in eiligem Lauf das Ziel, das er sich früher gesteckt hatte: die christliche Lehre in alle Provinzen des römischen Reiches zu tragen; mit seinem Eifer, das Christentum auszubreiten, wußte er alle ihn umgebenden Gefährten zu beseelen. Doch als man ihm im Jahre 66 zum zweitenmal Fesseln anlegte, und zwar diesmal allein des christlichen Glaubens wegen, kam ihm die Lage der von ihm aufgebauten Kirche erst recht zum Bewußtsein. Die mächtigste Staatsgewalt wandte alle Mittel an, das Werk, das er aufgeführt hatte und für vollendet hielt, von Grund aus zu zerstören. Wie Ignatius um 110 zur Zeit der Verfolgung auf Einheit drang, und zwar auf Einheit an der Hand der christlichen Verfassung, so wird auch Paulus in den Monaten vor dem Martertode den früheren Wandergehilfen die Stätten angewiesen haben, wo sie von da an als ansässige Vorsteher die Kirche in Einheit erhalten sollten. Es wäre merkwürdig, wenn Paulus damals Timotheus, Marcus und andere bloß zu seinem eigenen Troste nach Rom beschieden hätte; wahrscheinlicher ist, daß er diesen seinen Schülern Aufträge für die Zukunft gab und daraufhin Timotheus nach Ephesus, Titus nach Kreta zurückschickte. Es begann jetzt die nachapostolische Zeit, wo nicht mehr die Neugründung von Kirchen, sondern die Leitung der bestehenden die Hauptsorge war und die tauglichsten Männer beanspruchte. So wird es auch begreiflich, warum Titus — wiewohl er im Jahre 65 in Kreta durch Artemas ersetzt wurde und sich nach Nikopolis begab, von wo er noch nach

Dalmatien ausgeschickt wurde — dem christlichen Altertum hauptsächlich als ansässiger Vorsteher auf Kreta bekannt ist. Dieses Zeugnis gründet sich nicht auf die Tätigkeit während des Jahres 65, die im Titusbrief geschildert wird, sondern auf die anhaltende Wirksamkeit auf der Insel nach dem Tode der Apostelfürsten vom Jahre 67 an. Wie die Tätigkeit der wandernden und ansässigen Gehilfen schon in den frühesten apostolischen Jahrzehnten sich wechselseitig in harmonischem Zusammenwirken ergänzte und unterstützte, so konnten und mußten auch nach dem Tode des Apostels die ehemaligen Missionare das Arbeitsfeld ansässiger Vorsteher übernehmen, als dieses in den Zeiten schwerster Bedrängnis eine besondere Wichtigkeit gewann. Dieser Gedanke leitete Paulus, als er die Wandergehilfen vor dem Tode nach Rom beschied; in ähnlicher Weise verfuhr Clemens von Rom unter Domitian, Ignatius unter Trajan; kurz, alle großen christlichen Männer lenkten, wenn sie die Gefahren, welche die Verfolgung für die Kirche mit sich brachte, selbst gesehen und erlebt hatten, ihre Hauptaufmerksamkeit auf die Leitung und Erhaltung der schon bestehenden Kirchen.

Trophimus (Τρόφιμος).

Als Titus das als „zweiter Korintherbrief" bekannte Schreiben den Adressaten überbracht hatte, ging Paulus vor dem Winter des Jahres 57 selbst nach Korinth. In dieser Stadt, sowie auch in Macedonien, hatte man Geld für die Christen in Palästina gesammelt; eine ziemliche Anzahl von Vertretern der einzelnen Kirchen sollten Paulus nach Jerusalem begleiten, um diese Gaben zu überreichen. Zu den Gefährten des Paulus auf der Reise nach der jüdischen Hauptstadt zählte auch Trophimus. Er war heidnischer Abkunft und in Ephesus, seiner Vaterstadt, zum Christentum bekehrt worden. Als der Apostel (wohl in Neapolis) noch nach Philippi abbog, um Lucas abzuholen, ging Trophimus mit den andern Begleitern schon nach Troas voraus und wartete dort die Ankunft des Paulus ab.

Die großen Erfolge, welche Paulus in Kleinasien, Macedonien und Griechenland bei Bekehrung der Heiden erzielt hatte, besonders auch die Art, in der er die Neubekehrten von der Beobachtung des jüdischen Gesetzes freisprach, hatten ihm in Jerusalem bei Juden und Judenchristen sehr viele Feinde gemacht. Als er dort angekommen war, wurde sein ganzes Verhalten mit scharfem Auge beobachtet. Der frühere Heide Trophimus schritt an seiner Seite durch die Straßen der Stadt; bei dem regen Handelsverkehr zwischen Ephesus und Jerusalem war auch er vielen Juden bekannt. Sobald nun Paulus den Tempel betreten hatte, und zwar allein ohne Trophimus, streute man das Gerücht aus, er habe einen unbeschnittenen Heiden mit in das Heiligtum geführt. Das reizbare Volk geriet in Aufregung, und nur die römischen Soldaten konnten den Apostel dem Tode entreißen. Für Paulus begann jetzt die erste, lange Gefangenschaft in Jerusalem, die sich in Cäsarea und Rom fortsetzte.

Über die Tätigkeit des Trophimus während dieser vielen Jahre liegen keine Angaben vor, doch ist es wahrscheinlich, daß er immer als Gehilfe im Dienste des Apostels stand. Im Jahre 65 war er ganz sicher wieder Begleiter des Paulus auf der Reise durch Kleinasien. Unterwegs wurde er krank und mußte zur Pflege in Milet zurückbleiben. Paulus selbst setzte Timotheus hievon in Kenntnis, weil dieser damals schon in Ephesus, der Heimat des Trophimus, ansässig war und daher den Angehörigen des erkrankten Gehilfen über dessen Aufenthaltsort Nachricht geben konnte.

Tychicus (Τύχικος).

Tychicus wird mit Trophimus von Lucas unter diejenigen Gefährten des Paulus gerechnet, welche aus Kleinasien stammten. Da nun Trophimus sicher aus Ephesus war, liegt es nahe, auch die Heimat des neben ihm als Asiaten erwähnten Tychicus nicht weit von dieser Stadt zu suchen. Es ist unbekannt, wann dieser Gehilfe sich Paulus angeschlossen; er

wird, wie Trophimus, zuerst als Begleiter für jene Reise nach Jerusalem erwähnt, welche mit Gefangenschaft endete. Allein es liegen für die Zeit von der ersten römischen Gefangenschaft bis zum Martertod des Paulus noch ziemlich viele Nachrichten über ihn vor.

Dreimal wandte sich die Aufmerksamkeit des Paulus in dieser Zeit dem Tychicus zu. Im Jahre 63 fiel sein Blick auf ihn, als er einen zuverlässigen Vertreter brauchte, um das unter dem Namen „Epheserbrief“ bekannte Rundschreiben nach Kleinasien zu bringen; auch die Christengemeinden in Laodicea und Kolossä sollte er besuchen und die schriftlichen Mitteilungen des Paulus durch sein Wort ergänzen und zur Durchführung bringen. Ferner beschied der Apostel im Jahre 65 Titus nach Nikopolis: damals dachte er daran, Tychicus als dessen Stellvertreter nach Kreta zu senden, änderte aber später diesen Entschluß und behielt ihn in seiner Nähe. Im Jahre 66 endlich, als er Timotheus nach Rom berief, damit er ihn vor dem Tode bei sich habe, war Tychicus schon unterwegs nach Ephesus, um die Stellung des Timotheus zu übernehmen.

Im Jahre 63 kam also Tychicus, von dem Sklaven Onesimus begleitet, in Ephesus an, zwei Jahre bevor Timotheus zu länger andauerndem Aufenthalte in dieser größten Stadt Kleinasiens von Paulus zurückgelassen wurde. Tychicus brachte hier vor den ansässigen Vorstehern und dem christlichen Volke das Schreiben des Paulus zur Verlesung, nahm als Vertreter des Apostels Kenntnis von dem Zustande der Christengemeinde und zog dann nach Laodicea und Kolossä weiter. Diese Kirchen waren von Epaphras gegründet worden und unterstanden auch jetzt noch dessen unmittelbarer Leitung. Für den Augenblick weilte Epaphras in Rom; sein mündlicher Bericht hatte Paulus zur Absendung des Tychicus und zur Abfassung der Briefe veranlaßt. In Kolossä war mit Epaphras auch Archippus als ansässiger Apostelgehilfe tätig. Wie dieser in dem öffentlichen (Kol.) und privaten Schreiben

(Philem.) vom Apostel eigens erwähnt wurde, so schuldete ihm auch Tychicus besondere Rücksicht, wiewohl ein Wandergehilfe als direkt beauftragter Vertreter des Apostels über den ansässigen Vorstehern stand. Die Tätigkeit des Tychicus war eine vorübergehende und sollte der ferneren Wirksamkeit des Epaphras die Wege ebnen; denn dieser kehrte bald von Rom in seine Heimat, Tychicus aber von Kolossä wieder nach Rom zurück. Die Wirksamkeit der beiden Männer zeigt, wie zur Zeit des Paulus die wandernden und ansässigen Gehilfen sich unter der einheitlichen Leitung des Apostels in ihren Arbeiten ergänzten und unterstützten.

Im Jahre 65 sandte Paulus nicht Tychicus, sondern Artemas nach Kreta, damit Titus die Reise nach Nikopolis antreten könnte; aber im Jahre 66 gab er Tychicus den weit wichtigeren Auftrag, nach Ephesus zu gehen und dort, in der bedeutendsten Stadt Kleinasiens, die Stellung des Timotheus einzunehmen.

Philippus (Φίλιππος).

Unter den Sieben, welche von den zwölf Aposteln schon in Jerusalem zu Gehilfen bestellt worden waren, ist an zweiter Stelle (nach Stephanus) Philippus genannt. Er war somit charismatisch begabt und stand in gutem Rufe; denn diese beiden Vorzüge hatten die Apostel für jeden verlangt, damit er zur Wahl und Weihe zugelassen werden könnte. Die erste Wirksamkeit des Philippus erstreckte sich auf die Witwen und Armen in Jerusalem. Als aber nach der Steinigung des Stephanus die Christen zahlreich die Stadt verließen, war auch Philippus nicht mehr an seine bisherige Tätigkeit gebunden; er verließ deshalb Jerusalem und kam nach Samarien. Die Bewohner dieses Landes waren nur Halbjuden und wollten sich keineswegs den Israeliten von Judäa in religiösen Fragen unterordnen. Philippus predigte diesen Samaritern die Ankunft des Erlösers, bekräftigte seine Worte durch Wunder und spendete vielen die heilige Taufe. Von einer

Rückkehr dieser Neubekehrten zum vollen Judentum war gar keine Rede.

Es scheint, daß die Zwölfe den sieben Gehilfen bei der Weihe in Jerusalem die Gewalt, durch Handauflegung den heiligen Geist mitzuteilen, vorenthalten hatten; denn Philippus mußte zu diesem Zwecke die Apostel ausdrücklich rufen. So kamen Petrus und Johannes eigens von Jerusalem nach Samarien und erteilten den Christen durch Handauflegung den heiligen Geist. Simon Magus bat um diese Vollmacht, Act. 8,19: *Δότε κἀμοὶ τὴν ἐξουσίαν ταύτην, ἵνα ᾧ ἐὰν ἐπιθῶ τὰς χεῖρας λαμβάνῃ πνεῦμα ἅγιον* „Gebt auch mir die Gewalt, durch Handauflegung den heiligen Geist mitzuteilen.“ Petrus wies den Bittsteller entschieden zurück, weil jener dieser Amtsgewalt ganz unwürdig war, nicht aber, weil er selbst diese Gewalt nicht hätte übertragen können.

Philippus taufte auf der Heerstraße nach Gaza den Kämmerer und zog dann nordwärts auf Cäsarea zu. In den einzelnen Städten predigte er mit vielem Erfolge, hielt sich in denselben jedoch nur kurze Zeit auf; in Cäsarea aber setzte er nicht nur seine apostolische Tätigkeit fort, sondern ließ sich auch zugleich dort dauernd nieder. Wahrscheinlich war er für die Christen dieser Stadt der erste ansässige Vorsteher. Sein Haus war als Herberge für die Christen, die von Kleinasien nach Palästina oder umgekehrt von Jerusalem kamen, weit und breit bekannt. Die vier Töchter des Philippus übernahmen die Arbeiten, welche die Pflege der Reisenden mit sich brachte, und sie waren, obschon Frauen, mit der Gabe der Prophezie ausgestattet, ein Zeichen, daß sie sich ganz dem Dienste Gottes und der Christen geweiht hatten.

Als Paulus im Jahre 58 nach Jerusalem zog, blieb er mit seinen vielen Begleitern mehrere Tage bei Philippus; gleichzeitig traf von der entgegengesetzten Richtung der Prophet Agabus ein. So glich in Cäsarea das Haus des Philippus durch die christliche Fremden- und Armenpflege schon der Wohnung eines Bischofs späterer Jahrzehnte.

Fortunatus (Φορτουνᾶτος).

Fortunatus kam im Jahre 56 mit Stephanas und Achaicus von Korinth nach Ephesus. Er war jünger als Stephanas, aber, wie dieser, ein ansässiger Vorsteher in der griechischen Handelsstadt. Paulus empfahl im ersten Korintherbrief, welchen Stephanas mit Fortunatus selbst in die Heimat hinüberbrachten, den Christen dortselbst Gehorsam gegen diese seine Mitarbeiter. Der im Jahre 56 noch verhältnismäßig junge Fortunatus war im Jahre 96 ein Greis. Auch damals war er noch ansässiger Vorsteher der Christengemeinde zu Korinth. Trotz der gefährlichen Verfolgung unter Domitian hatte der alte Mann zu jener Zeit eine Reise nach Rom gewagt, weil der Aufruhr gegen die Presbyter in Korinth das ganze Christenleben dieser Stadt gefährdete. Wie Fortunatus im Jahre 56 den Brief des Paulus, so brachte er im Jahre 96 das Schreiben des Clemens mit und legte mit Hilfe der römischen Abgesandten Ephebus und Bito den Aufstand glücklich bei.

Phigelus (Φύγελος).

Als Paulus im Jahre 66 unter Nero zum zweitenmal eingekerkert wurde, befanden sich viele seiner Gehilfen außerhalb Roms auf dem Arbeitsfelde, das er selbst ihnen angewiesen hatte. Einige wenige unter ihnen bereiteten ihm großen Kummer, darunter Phigelus und Hermogenes. Als diese Männer die traurige Lage des Apostels erfuhren und zugleich an die Gefahren dachten, die auch ihnen drohten, wandten sie sich endgültig von ihm ab. Das Benehmen dieser Gefährten, das Verhalten des Demas, der energische Kampf der römischen Staatsmacht gegen das Missionswerk, das er soeben in der Hauptsache zu Ende geführt hatte: dies alles schnürte für einen Augenblick auch das große Herz eines Paulus zusammen; seinem Schmerz lieh er in einem vertraulichen Schreiben an Timotheus Ausdruck.

Personenliste.

B. Texte.[1])

[1]) Die Zusammenstellung dieser Texte ergänzt die kurzen Ausführungen (im vierten Kapitel des ersten Teiles) über die Feststellung des für die Verfassung wichtigen Sonderinhaltes jeder einzelnen Quelle (S. 49—61); sie gibt auch ein Gesamtbild für die wechselnde Benennung der etwaigen ersten Amtsträger. (Vergleiche das erste Kapitel des zweiten Teiles, S. 63—69.)

Ἄγαβος.

Act. 11, 27: *Ἐν ταύταις δὲ ταῖς ἡμέραις κατῆλθον ἀπὸ Ἱεροσολύμων προφῆται εἰς Ἀντιόχειαν·* 28 *ἀναστὰς δὲ εἷς ἐξ αὐτῶν ὀνόματι Ἄγαβος ἐσήμαινεν διὰ τοῦ πνεύματος λιμὸν μεγάλην μέλλειν ἔσεσθαι ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην, ἥτις ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίου.*

Act. 21, 10: *Ἐπιμενόντων δὲ ἡμῶν ἡμέρας πλείους, κατῆλθέν τις ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας προφήτης ὀνόματι Ἄγαβος·* 11 *καὶ ἐλθὼν πρὸς ἡμᾶς καὶ ἄρας τὴν ζώνην τοῦ Παύλου, δήσας ἑαυτοῦ τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας εἶπεν· Τάδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· Τὸν ἄνδρα οὗ ἐστὶν ἡ ζώνη αὕτη, οὕτως δήσουσιν ἐν Ἱερουσαλὴμ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ παραδώσουσιν εἰς χεῖρας ἐθνῶν.*

Ἀκύλας.

Act. 18, 1: *Μετὰ ταῦτα χωρισθεὶς ἐκ τῶν Ἀθηνῶν ἦλθεν εἰς Κόρινθον·* 2 *καὶ εὑρών τινα Ἰουδαῖον ὀνόματι Ἀκύλαν, Ποντικὸν τῷ γένει, προσφάτως ἐληλυθότα ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, καὶ Πρίσκιλλαν γυναῖκα αὐτοῦ (διὰ τὸ διατεταχέναι Κλαύδιον χωρίζεσθαι πάντας τοὺς Ἰουδαίους ἀπὸ τῆς Ῥώμης), προσῆλθεν αὐτοῖς.* 3 *Καὶ διὰ τὸ ὁμότεχνον εἶναι ἔμενεν παρ' αὐτοῖς, καὶ ἠργάζετο· (ἦσαν γὰρ σκηνοποιοὶ τῇ τέχνῃ).*

Act. 18, 18: *Ὁ δὲ Παῦλος ἔτι προσμείνας ἡμέρας ἱκανάς, τοῖς ἀδελφοῖς ἀποταξάμενος ἐξέπλει εἰς τὴν Συρίαν, καὶ σὺν αὐτῷ Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας, κειράμενος ἐν Κενχρεαῖς τὴν κεφαλήν· εἶχεν γὰρ εὐχήν.* 19 *Κατήντησεν δὲ εἰς Ἔφεσον, κἀκείνους κατέλιπεν αὐτοῦ.*

Act. 18, 26: *Οὗτός τε ἤρξατο παρρησιάζεσθαι ἐν τῇ συναγωγῇ. Ἀκούσαντες δὲ αὐτοῦ Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας*

Agabus.

Act. 11, 27: Es kamen in diesen Tagen Propheten von Jerusalem nach Antiochien; 28 einer aus ihnen, Agabus mit Namen, erhob sich, und im Geiste kündigte er durch Zeichen an, eine große Hungersnot werde über den ganzen Erdkreis kommen, die denn auch unter Claudius stattfand.

Act. 21, 10: Während wir nun einige Tage uns aufhielten [in Cäsarea, im Hause des Philippus], kam von Judäa ein Prophet, der Agabus hieß; 11 er trat zu uns hin, ergriff den Gürtel des Paulus, band sich Hände und Füße und sagte: „So spricht der heilige Geist: ‚Der, dem dieser Gürtel hier zu eigen ist, den werden in Jerusalem die Juden also fesseln und ihn den Heiden überantworten.'" (Cf. Lebensskizze, S. 215).

Aquila.

Act. 18, 1: Hierauf verließ Paulus Athen und zog nach Korinth; 2 er traf mit einem Juden, namens Aquila, zusammen, der aus Pontus stammte und jüngst mit seiner Frau Priscilla aus Italien herübergekommen war. (Grund war der Befehl des Claudius, alle Juden sollten Rom verlassen.) Zu diesen ging er hin. 3 Und da sie das gleiche Handwerk ausübten, blieb er bei ihnen und lag der Arbeit ob; (sie waren nämlich Zeltmacher von Gewerbe).

Act. 18, 18: Nachdem Paulus seinen Aufenthalt noch auf viele Tage ausgedehnt hatte, verabschiedete er sich von den Brüdern und ging nach Syrien unter Segel; Priscilla und Aquila waren mit ihm. In Cenchräa hatte er sich das Haar geschoren; denn er hatte ein Gelübde. 19 Dann kam er nach Ephesus und ließ jene dort zurück.

Act. 18, 26: Dieser [Apollo] fing an, voll Freimut in der Synagoge zu reden. Priscilla und Aquila, welche ihn

προσελάβοντο αὐτὸν καὶ ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθεντο τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ.

Rom. 16, 3: *Ἀσπάσασθε Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν τοὺς συνεργούς μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 4 οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν, οἷς οὐκ ἐγὼ μόνος εὐχαριστῶ ἀλλὰ καὶ πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν, 5 καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν.*

1. Cor. 16, 19: *Ἀσπάζονται ὑμᾶς ἐν Κυρίῳ πολλὰ Ἀκύλας καὶ Πρίσκιλλα σὺν τῇ κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ.*

2. Tim. 4, 19: *Ἄσπασαι Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν, καὶ τὸν Ὀνησιφόρου οἶκον.*

Ἀνανίας.

Act. 9, 10: *Ἦν δέ τις μαθητὴς ἐν Δαμασκῷ ὀνόματι Ἀνανίας, καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν ἐν ὁράματι ὁ κύριος· Ἀνανία. Ὁ δὲ εἶπεν· Ἰδοὺ ἐγώ, κύριε. 11 Ὁ δὲ κύριος πρὸς αὐτόν· Ἀναστὰς πορεύθητι ἐπὶ τὴν ῥύμην τὴν καλουμένην εὐθεῖαν καὶ ζήτησον ἐν οἰκίᾳ Ἰούδα Σαῦλον ὀνόματι Ταρσέα· ἰδοὺ γὰρ προσεύχεται, 12 καὶ εἶδεν ἄνδρα Ἀνανίαν ὀνόματι εἰσελθόντα καὶ ἐπιθέντα αὐτῷ χεῖρας ὅπως ἀναβλέψῃ. 13 Ἀπεκρίθη δὲ Ἀνανίας· Κύριε, ἤκουσα ἀπὸ πολλῶν περὶ τοῦ ἀνδρὸς τούτου, ὅσα κακὰ τοῖς ἁγίοις σου ἐποίησεν ἐν Ἰερουσαλήμ· 14 καὶ ὧδε ἔχει ἐξουσίαν παρὰ τῶν ἀρχιερέων δῆσαι πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομά σου. 15 Εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ κύριος· Πορεύου, ὅτι σκεῦος ἐκλογῆς ἐστίν μοι οὗτος τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ. 16 Ἐγὼ γὰρ ὑποδείξω αὐτῷ ὅσα δεῖ αὐτὸν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματός μου παθεῖν. 17 Ἀπῆλθεν δὲ Ἀνανίας καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν, καὶ ἐπιθεὶς ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας εἶπεν· Σαοὺλ ἀδελφέ, ὁ κύριος ἀπέσταλκέν με, Ἰησοῦς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τῇ ὁδῷ ᾗ ἤρχου, ὅπως ἀναβλέψῃς καὶ πλησθῇς πνεύματος ἁγίου. 18 Καὶ εὐθέως ἀπέπεσαν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ ὡς λεπίδες, ἀνέβλεψέν τε, καὶ ἀναστὰς ἐβαπτίσθη.*

hörten, nahmen ihn darauf zu sich und wiesen ihm des Näheren den Weg des Herrn.

Rom. 16, 3: Grüßet Prisca und Aquila, meine Mitarbeiter in Christo Jesu. 4 Sie haben zum Schutze meines Lebens ihren eigenen Nacken hingehalten; nicht allein ich danke ihnen dafür, sondern auch alle Kirchen der Heiden. 5 Grüßet auch die Kirche in ihrem Hause.

1. Cor. 16, 19: Es grüßen vielmals im Herrn Aquila und Priscilla, zugleich mit der Kirche in ihrem Hause.

2. Tim. 4, 19: Grüße Prisca und Aquila, sowie das Haus des Onesiphorus. (Cf. Lebensskizze, S. 216.)

Ananias.

Act. 9, 10: In Damaskus war ein Jünger mit Namen Ananias. Zu ihm sprach der Herr: „Ananias." Er erwiderte: „Hier bin ich, Herr." 11 „Steh auf", sagte ihm der Herr, „geh in die Straße, welche die gerade heißt, und frage im Hause des Judas nach einem Saulus aus Tarsus; denn siehe, er betet 12 und hat in einem Gesichte geschaut, wie ein Mann, der Ananias heißt, zu ihm kommt und ihm die Hände auflegt, damit er wieder sehe." 13 Ananias antwortete: „Herr, ich hörte von manchen, wie dieser Mann in Jerusalem den Heiligen soviel Böses angetan; 14 und auch hier hat er von den Hohenpriestern Gewalt, alle zu fesseln, die deinen Namen anrufen." 15 Es entgegnete ihm aber der Herr: „Geh hin; denn dieser ist für mich ein Gefäß der Auserwählung, damit er meinen Namen vor Heiden, vor Könige und vor Israeliten trage. 16 Ich werde ihm zeigen, wie viel er um meines Namens willen dulden muß." 17 Ananias machte sich auf den Weg, kam ins Haus und legte Saul die Hände auf mit den Worten: „Saul, mein Bruder, mich hat der Herr geschickt, jener Jesus, der dir auf dem Wege erschien, auf dem du kamst, damit du das Augenlicht wieder erlangest und mit dem heiligen Geiste erfüllt werdest." 18 Alsbald fiel es wie Schuppen von seinen Augen, er sah, erhob sich und wurde getauft.

Act. 22, 12: *Ἀνανίας δέ τις, ἀνὴρ εὐλαβὴς κατὰ τὸν νόμον, μαρτυρούμενος ὑπὸ πάντων τῶν κατοικούντων Ἰουδαίων,* 13 *ἐλθὼν πρός ἐμὲ καὶ ἐπιστὰς εἶπέν μοι· Σαοὺλ ἀδελφέ, ἀνάβλεψον. Κἀγὼ αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἀνέβλεψα εἰς αὐτόν.* 14 *Ὁ δὲ εἶπεν· Ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν προεχειρίσατό σε γνῶναι τὸ θέλημα αὐτοῦ καὶ ἰδεῖν τὸν δίκαιον καὶ ἀκοῦσαι φωνὴν ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ·* 15 *ὅτι ἔσῃ μάρτυς αὐτῷ πρὸς πάντας ἀνθρώπους ὧν ἑώρακας καὶ ἤκουσας.* 16 *Καὶ νῦν τί μέλλεις; Ἀναστὰς βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα αὐτοῦ.*

Ἀπολλῶς.

Act. 18, 24: *Ἰουδαῖος δέ τις Ἀπολλῶς ὀνόματι, Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει, ἀνὴρ λόγιος, κατήντησεν εἰς Ἔφεσον, δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς.* 25 *Οὗτος ἦν κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου, καὶ ζέων τῷ πνεύματι ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου.* 26 *Οὗτός τε ἤρξατο παρρησιάζεσθαι ἐν τῇ συναγωγῇ. Ἀκούσαντες δὲ αὐτοῦ Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας προσελάβοντο αὐτὸν καὶ ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθεντο τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ.* 27 *Βουλομένου δὲ αὐτοῦ διελθεῖν εἰς τὴν Ἀχαΐαν, προτρεψάμενοι οἱ ἀδελφοὶ ἔγραψαν τοῖς μαθηταῖς ἀποδέξασθαι αὐτόν. Ὃς παραγενόμενος συνεβάλετο πολὺ τοῖς πεπιστευκόσιν διὰ τῆς χάριτος.* 28 *Εὐτόνως γὰρ τοῖς Ἰουδαίοις διακατηλέγχετο δημοσίᾳ, ἐπιδεικνὺς διὰ τῶν γραφῶν εἶναι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν.*

Act. 19, 1: *Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ τὸν Ἀπολλὼ εἶναι ἐν Κορίνθῳ Παῦλον διελθόντα τὰ ἀνωτερικὰ μέρη ἐλθεῖν εἰς Ἔφεσον καὶ εὑρεῖν τινας μαθητάς.*

1. Cor. 1, 12: *Ἕκαστος ὑμῶν λέγει· Ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλώ, ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, ἐγὼ δὲ Χριστοῦ.* 13 *Μεμέρισται ὁ Χριστός;*

1. Cor. 3, 4: *Ὅταν γὰρ λέγῃ τις· Ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, ἕτερος*

Act. 22, 12: „Ein gewisser Ananias, der getreulich nach dem Gesetze wandelte und in gutem Leumund bei allen dort [Damaskus] wohnenden Juden stand, 13 suchte mich auf und sagte zu mir: „Bruder Saul, schlage deine Augen wieder auf!" Und zur selben Stunde schaute ich auf zu ihm. 14 Er sagte weiter: „Der Gott unserer Väter hat dich erwählt, seinen Willen zu erkennen, den Gerechten zu sehen und Worte aus seinem eigenen Munde zu vernehmen, 15 wonach du ihm vor allen Menschen zum Zeugen dessen werden sollst, was du gesehen und gehört. 16 Und was wartest du jetzt noch zu? Steh auf, laß dich taufen und wasche unter Anrufung seines Namens deine Sünden ab." (Cf. Lebensskizze, S. 217.)

Apollo.

Act. 18, 24: Ein Jude, namens Apollo, der Herkunft nach aus Alexandrien, kam nach Ephesus; er war zugleich beredt und bewandert in der Schrift. 25 Über den Weg des Herrn belehrt, erglühte er im Geiste, wenn er mit Worten genau nachwies, was auf Jesus Bezug hatte; gleichwohl kannte er nur die Taufe des Johannes. 26 Es war in der Synagoge, wo er voll Freimut zu reden anfing. Priscilla und Aquila, welche ihn hörten, nahmen ihn darauf zu sich und wiesen ihm des Näheren den Weg des Herrn. 27 Als er dann nach Achaja zu gehen wünschte, gaben ihm die Brüder ein Empfehlungsschreiben, damit die Jünger ihn aufnähmen. Er kam dorthin und war den Gläubigen sehr förderlich durch die Gnade. 28 Die Juden überführte er mit Nachdruck und wies aus der Schrift nach, daß Jesus der Christus sei.

Act. 19, 1: Während Apollo in Korinth weilte, kam Paulus, der die oberen Landesteile durchwandert hatte, nach Ephesus und traf dort einige Jünger an.

1. Cor. 1, 12: Ein jeder von euch sagt: „Ich gehöre dem Paulus zu, ich dem Apollo, ich dem Kephas, ich Christus." 13 Ist denn Christus geteilt?

1. Cor. 3, 4: Denn wenn der eine sagt: „Ich gehöre dem

δέ· Ἐγὼ Ἀπολλώ, οὐκ ἄνθρωποί ἐστε; 5 *τί οὖν ἐστιν Ἀπολλώς; τί δέ ἐστιν Παῦλος; διάκονοι δι' ὧν ἐπιστεύσατε, καὶ ἑκάστῳ ὡς ὁ κύριος ἔδωκεν.* 6 *Ἐγὼ ἐφύτευσα, Ἀπολλὼς ἐπότισεν, ἀλλὰ ὁ θεὸς ηὔξανεν·* 7 *ὥστε οὔτε ὁ φυτεύων ἐστίν τι οὔτε ὁ ποτίζων, ἀλλ' ὁ αὐξάνων θεός.* 8 *Ὁ φυτεύων δὲ καὶ ὁ ποτίζων ἕν εἰσιν, ἕκαστος δὲ τὸν ἴδιον μισθὸν λήμψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον.* 9 *Θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί· θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε.*

1. Cor. 3, 21: *Μηδεὶς καυχάσθω ἐν ἀνθρώποις· πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστίν,* 22 *εἴτε Παῦλος εἴτε Ἀπολλὼς εἴτε Κηφᾶς, εἴτε κόσμος εἴτε ζωὴ εἴτε θάνατος, εἴτε ἐνεστῶτα εἴτε μέλλοντα· πάντα ὑμῶν,* 23 *ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ.* 4, 1 *Οὕτως ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ.*

1. Cor. 4, 6: *Ταῦτα δέ, ἀδελφοί, μετεσχημάτισα εἰς ἐμαυτὸν καὶ Ἀπολλὼ δι' ὑμᾶς, ἵνα ἐν ἡμῖν μάθητε τὸ μὴ ὑπὲρ ὃ γέγραπται, ἵνα μὴ εἷς ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς φυσιοῦσθε κατὰ τοῦ ἑτέρου.*

1. Cor. 16, 12: *Περὶ δὲ Ἀπολλὼ τοῦ ἀδελφοῦ, πολλὰ παρεκάλεσα αὐτὸν ἵνα ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς μετὰ τῶν ἀδελφῶν· καὶ πάντως οὐκ ἦν θέλημα ἵνα νῦν ἔλθῃ, ἐλεύσεται δὲ ὅταν εὐκαιρήσῃ.*

Tit. 3, 12: *Ὅταν πέμψω Ἀρτεμᾶν πρὸς σὲ ἢ Τυχικόν, σπούδασον ἐλθεῖν πρός με εἰς Νικόπολιν· ἐκεῖ γὰρ κέκρικα παραχειμάσαι.* 13 *Ζηνᾶν τὸν νομικὸν καὶ Ἀπολλὼ σπουδαίως πρόπεμψον, ἵνα μηδὲν αὐτοῖς λείπῃ.* 14 *Μανθανέτωσαν δὲ καὶ οἱ ἡμέτεροι καλῶν ἔργων προΐστασθαι εἰς τὰς ἀναγκαίας χρείας, ἵνα μὴ ὦσιν ἄκαρποι.*

1. Clem. 47, 3: *Ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν*

Paulus zu", ein anderer: „Und ich dem Apollo", seid ihr da nicht Menschen? 5 Was ist denn Apollo und was Paulus? Diener sind sie, durch die ihr zum Glauben gelangt, ein jeder nach dem Maße, das der Herr ihm gegeben. 6 Ich habe gepflanzt, Apollo hat bewässert, aber Gott hat das Wachstum gegeben. 7 Somit ist weder der Pflanzer etwas, noch der Begießer, sondern nur Gott, der das Wachstum verliehen. 8 Der Pflanzer und der Begießer sind eins; jeglichem aber wird sein eigener Lohn zu teil gemäß der ihm zugefallenen Arbeit. 9 Denn wir sind Gottes Mitarbeiter, ihr dagegen seid Gottes Saatfeld, Gottes Bauwerk.

1. Cor. 3, 21: Keiner rühme sich darum mit Menschen; denn alles ist euer, 22 Paulus oder Apollo oder Kephas, Welt, Leben und Tod, Gegenwart wie Zukunft: alles ist euer, 23 ihr aber seid da für Christus, Christus für Gott. 4, 1 Darum halte uns ein jeder für Diener Christi und für Verwalter der Geheimnisse Gottes.

1. Cor. 4, 6: Um euretwillen, Brüder, habe ich dies auf mich und Apollo übertragen, damit ihr an uns lernet, und auf daß ihr nicht über das hinaus, was geschrieben steht, einer zu Gunsten des andern euch aufblähet gegen einen Dritten.

1. Cor. 16, 12: Was den Bruder Apollo betrifft, so habe ich ihm sehr zugeredet, mit den Brüdern [die den Brief überbringen] zu euch zu kommen. Zur jetzigen Abreise stand ihm aber ganz und gar nicht der Sinn; doch wird er hinüberkommen, sobald sich ihm freie Zeit bietet.

Tit. 3, 12: Wenn ich Artemas oder Tychicus zu dir schicke, so komme in Eile zu mir nach Nikopolis; denn ich bin entschlossen, dort den Winter zuzubringen. 13 Den gesetzeskundigen Zenas sowie Apollo schicke voraus und sorge, daß ihnen nichts auf der Reise mangle. 14 Es sollen auch die Unsrigen lernen, in notwendigen Anforderungen gute Werke zu vollbringen, damit sie nicht ohne Frucht bleiben.

1. Clem. 47, 3: Er [Paulus] schrieb euch wahrhaftig im

περὶ ἑαυτοῦ τε καὶ Κηφᾶ τε καὶ Ἀπολλώ, διὰ τὸ καὶ τότε προσκλίσεις ὑμᾶς πεποιῆσθαι. 4 *Ἀλλ' ἡ πρόσκλισις ἐκείνη ἧττονα ἁμαρτίαν ὑμῖν ἐπήνεγκεν· προσεκλίθητε γὰρ ἀποστόλοις μεματυρημένοις καὶ ἀνδρὶ δεδοκιμασμένῳ παρ' αὐτοῖς.*

Ἀρίσταρχος.

Act. 19, 29: *Καὶ ἐπλήσθη ἡ πόλις τῆς συγχύσεως· ὥρμησάν τε ὁμοθυμαδὸν εἰς τὸ θέατρον, συναρπάσαντες Γάϊον καὶ Ἀρίσταρχον Μακεδόνας, συνεκδήμους Παύλου.*

Act. 20, 4: *Συνείπετο δὲ αὐτῷ Σώπατρος Πύρρου Βεροιαῖος, Θεσσαλονικέων δὲ Ἀρίσταρχος καὶ Σέκουνδος, καὶ Γάϊος Δερβαῖος καὶ Τιμόθεος· Ἀσιανοὶ δὲ Τυχικὸς καὶ Τρόφιμος.* 5 *Οὗτοι προελθόντες ἔμενον ἡμᾶς ἐν Τρῳάδι.*

Act. 27, 2: *Ἐπιβάντες δὲ πλοίῳ Ἀδραμυττηνῷ μέλλοντες πλεῖν εἰς τοὺς κατὰ τὴν Ἀσίαν τόπους ἀνήχθημεν, ὄντος σὺν ἡμῖν Ἀριστάρχου Μακεδόνος Θεσσαλονικέως.*

Col. 4, 10: *Ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἀρίσταρχος ὁ συναιχμάλωτός μου.*

Philem. 23: *Ἀσπάζεταί σε Ἐπαφρᾶς ὁ συναιχμάλωτός μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,* 24 *Μάρκος, Ἀρίσταρχος, Δημᾶς, Λουκᾶς, οἱ συνεργοί μου.*

Ἄρχιππος.

Col. 4, 17: *Εἴπατε Ἀρχίππῳ· Βλέπε τὴν διακονίαν ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ, ἵνα αὐτὴν πληροῖς.*

Philem. 1: *Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ, καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός, Φιλήμονι τῷ ἀγαπητῷ καὶ συνεργῷ ἡμῶν,* 2 *καὶ Ἀπφίᾳ τῇ ἀδελφῇ, καὶ Ἀρχίππῳ τῷ συνστρατιώτῃ ἡμῶν, καὶ τῇ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ.*

heiligen Geiste betreffs seiner selbst, des Kephas und des Apollo, weil ihr auch damals euch in parteilicher Vorliebe erginget. 4 Allein jene Vorliebe verwickelte euch in eine geringere Schuld; denn eure Zuneigung galt bezeugten Aposteln und einem Mann, den jene erprobt. (Cf. Lebensskizze, S. 217 ff.)

Aristarchus.

Act. 19, 29: Aufruhr erfüllte die Stadt [Ephesus], alles stürmte zum Theater und riß des Paulus Reisebegleiter, die Macedonier Gajus und Aristarch, mit sich fort.

Act. 20, 4: Es begleiteten ihn Sopater, Sohn des Pyrrhus, aus Beröa, Aristarch und Secundus aus Thessalonich, Gajus aus Derbe und Timotheus; aus Asien waren bei ihm Tychicus und Trophimus. 5 Diese gingen voraus und warteten auf uns in Troas.

Act. 27, 2: Wir bestiegen ein Schiff von Adrumet, um auf der Fahrt die Stationen längs der asiatischen Küste anzulaufen, und stachen in See. Es begleitete uns Aristarch aus Thessalonich in Macedonien.

Col. 4, 10: Es grüßt euch Aristarch, mein Mitgefangener.

Philem. 23: Es grüßen dich Epraphras, mein Mitgefangener in Christo Jesu, 24 Marcus, Aristarch, Demas, Lucas, meine Mitarbeiter. (Cf. Lebensskizze, S. 219 f.)

Archippus.

Col. 4, 17: Dem Archippus saget: „Habe acht auf den Dienst, welchen du im Herrn übernommen, auf daß du ihn erfüllest."

Philem. 1: Paulus, ein Gefangener Christi Jesu, und Timotheus, der Bruder, an Philemon, der uns lieb und auch unser Mitarbeiter ist, 2 an die Schwester Appia, an unsern Mitstreiter Archippus und an die Kirche in deinem Hause. (Cf. Lebensskizze, S. 220.)

Ἀρτεμᾶς.

Tit. 3, 12: *Ὅταν πέμψω Ἀρτεμᾶν πρὸς σὲ ἢ Τυχικόν, σπούδασον ἐλθεῖν πρός με εἰς Νικόπολιν.*

Βαρνάβας.

Act. 4, 36: *Ἰωσὴφ δὲ ὁ ἐπικληθεὶς Βαρνάβας ἀπὸ τῶν ἀποστόλων (ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον Υἱὸς παρακλήσεως), Λευείτης, Κύπριος τῷ γένει,* 37 *ὑπάρχοντος αὐτῷ ἀγροῦ, πωλήσας ἤνεγκεν τὸ χρῆμα καὶ ἔθηκεν παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων.*

Act. 9, 27: *Βαρνάβας δὲ ἐπιλαβόμενος αὐτὸν ἤγαγεν πρὸς τοὺς ἀποστόλους, καὶ διηγήσατο αὐτοῖς πῶς ἐν τῇ ὁδῷ εἶδεν τὸν κύριον καὶ ὅτι ἐλάλησεν αὐτῷ, καὶ πῶς ἐν Δαμασκῷ ἐπαρρησιάσατο ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ.*

Act. 11, 22: *Ἠκούσθη δὲ ὁ λόγος εἰς τὰ ὦτα τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις περὶ αὐτῶν, καὶ ἐξαπέστειλαν Βαρνάβαν ἕως Ἀντιοχείας.* 23 *Ὃς παραγενόμενος καὶ ἰδὼν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐχάρη, καὶ παρεκάλει πάντας τῇ προθέσει τῆς καρδίας προσμένειν τῷ κυρίῳ·* 24 *ὅτι ἦν ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως. Καὶ προσετέθη ὄχλος ἱκανὸς τῷ κυρίῳ.* 25 *Ἐξῆλθεν δὲ εἰς Ταρσὸν ἀναζητῆσαι Σαῦλον, καὶ εὑρὼν ἤγαγεν αὐτὸν εἰς Ἀντιόχειαν.* 26 *Ἐγένετο δὲ αὐτοῖς ἐνιαυτὸν ὅλον συναχθῆναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ διδάξαι ὄχλον ἱκανόν, χρηματίσαι τε πρῶτον ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς.*

Act. 11, 30: *Ὃ καὶ ἐποίησαν ἀποστείλαντες πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους διὰ χειρὸς Βαρνάβα καὶ Σαύλου.*

Act. 12, 25: *Βαρνάβας δὲ καὶ Σαῦλος ὑπέστρεψαν ἐξ Ἱερουσαλήμ, πληρώσαντες τὴν διακονίαν, συνπαραλαβόντες Ἰωάννην τὸν ἐπικληθέντα Μάρκον.*

Artemas.

Tit. 3, 12: Wenn ich dir Artemas zuschicke oder Tychicus, dann komme in Eile zu mir nach Nikopolis. (Cf. Lebensskizze, S. 221.)

Barnabas.

Act. 4, 36: Joseph, von den Aposteln Barnabas (das heißt Sohn des ermunternden Zuspruches) genannt, war Levit und stammte aus Cypern. Er verkaufte einen ihm zugehörigen Acker, brachte den Erlös mit und legte ihn zu den Füßen der Apostel nieder.

Act. 9, 27: Barnabas jedoch nahm ihn [Saulus], führte ihn zu den Aposteln und legte ihnen auseinander, wie derselbe unterwegs den Herrn gesehen, der zu ihm gesprochen habe, und wie er in Damaskus im Namen Jesu offen aufgetreten sei.

Act 11, 22: Es gelangte aber die Nachricht von all dem [cf. 11, 20] zur Kenntnis der Kirche von Jerusalem. Da sandte man Barnabas nach Antiochien. 23 Als dieser nach seiner Ankunft die Gnade Gottes wahrnahm, freute er sich und ermunterte alle zur Standhaftigkeit in ihrer Herzensgesinnung im Herrn; 24 er war nämlich ein ausgezeichneter Mann, voll des heiligen Geistes und voll Glauben. Eine große Menge Volkes wurde so für den Herrn gewonnen. 25 Daraufhin reiste er [Barnabas] nach Tarsus, um Saulus aufzusuchen; er traf mit ihm zusammen und bestimmte ihn, nach Antiochien zu kommen. 26 Ein volles Jahr verblieben sie in der Kirchengemeinde und unterrichteten eine große Menge, und so erhielten die Jünger zuerst in Antiochien den Namen „Christen".

Act. 11, 30: So taten sie denn auch und schickten es [das Geld] durch Barnabas und Saulus an die Presbyter.

Act. 12, 25: Als Barnabas und Saulus diese Angelegenheit bereinigt hatten, kehrten sie zurück von Jerusalem; Johannes, der den Zunamen Marcus hat, nahmen sie mit sich.

Act. 13, 1: *Ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν προφῆται καὶ διδάσκαλοι, ὅ τε Βαρνάβας καὶ Συμεὼν ὁ καλούμενος Νίγερ, καὶ Λούκιος ὁ Κυρηναῖος, Μαναήν τε Ἡρώδου τοῦ τετράρχου σύντροφος καὶ Σαῦλος.* 2 *Λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ Κυρίῳ καὶ νηστευόντων εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· Ἀφορίσατε δή μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι αὐτούς.* 3 *Τότε νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς, ἀπέλυσαν.* 4 *Αὐτοὶ μὲν οὖν ἐκπεμφθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος κατῆλθον εἰς Σελευκίαν.*

Act. 13, 7: *Οὗτος προσκαλεσάμενος Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον, ἐπεζήτησεν ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.*

Act. 13, 43: *Λυθείσης δὲ τῆς συναγωγῆς ἠκολούθησαν πολλοὶ τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν σεβομένων προσηλύτων τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρνάβᾳ· οἵτινες προσλαλοῦντες αὐτοῖς ἔπειθον αὐτοῖς προσμένειν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ.*

Act. 13, 46: *Παρρησιασάμενοί τε ὁ Παῦλος καὶ ὁ Βαρνάβας εἶπαν· Ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ· ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν καὶ οὐκ ἀξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη.*

Act. 13, 48: *Ἀκούοντα δὲ τὰ ἔθνη ἔχαιρον καὶ ἐδόξαζον τὸν λόγον τοῦ κυρίου, καὶ ἐπίστευσαν ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον.*

Act. 13, 50: *Οἱ δὲ Ἰουδαῖοι . . . ἐπήγειραν διωγμὸν ἐπὶ τὸν Παῦλον καὶ Βαρνάβαν, καὶ ἐξέβαλον αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῶν.*

Act. 14, 4: *Ἐσχίσθη δὲ τὸ πλῆθος τῆς πόλεως, καὶ οἱ μὲν ἦσαν σὺν τοῖς Ἰουδαίοις, οἱ δὲ σὺν τοῖς ἀποστόλοις.*

Act. 14, 12: *Ἐκάλουν τε τὸν Βαρνάβαν Δία, τὸν δὲ Παῦλον Ἑρμῆν, ἐπειδὴ αὐτὸς ἦν ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου.*

Act. 14, 14: *Ἀκούσαντες δὲ οἱ ἀπόστολοι Βαρνάβας καὶ Παῦλος, . . . ἐξεπήδησαν εἰς τὸν ὄχλον.*

Act. 14, 23: *Χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους, . . . παρέθεντο αὐτοὺς τῷ κυρίῳ.*

Act. 13, 1: In der Kirche zu Antiochien gab es Propheten und Lehrer, nämlich Barnabas, Simon, auch Niger genannt, Lucius aus Cyrene, Manahen, der mit dem Vierfürsten Herodes aufgewachsen war, endlich Saulus. 2 Als diese dem Herrn dienten und fasteten, sprach der heilige Geist: „Sondert mir Barnabas und Saulus zu dem Werke ab, zu dem ich sie berufen." 3 Da fasteten und beteten sie und legten ihnen die Hände auf; dann ließen sie dieselben ziehen. 4 Sie zogen also mit der Sendung vom heiligen Geiste betraut aus und kamen nach Seleucia.

Act. 13, 7: Dieser [Sergius Paulus] ließ Barnabas und Saulus kommen und verlangte, das Wort Gottes zu hören.

Act. 13, 43: Als die in der Synagoge versammelte Menge sich zerstreute, folgten viele Juden und fromme Proselyten Paulus und Barnabas. Diese sprachen mit ihnen und ermahnten sie zur Standhaftigkeit in der Gnade Gottes.

Act. 13, 46: Paulus und Barnabas sagten ihnen frei heraus: „Euch mußte zuerst Gottes Wort verkündet werden; da ihr es aber abweist und euch des ewigen Lebens nicht wert erachtet, sehet, so wenden wir uns den Heiden zu."

Act. 13, 48: Auf diese Kunde hin freuten sich die Heiden und priesen das Wort des Herrn; und es glaubten alle, welche zum ewigen Leben bestimmt waren.

Act. 13, 50: Die Juden aber . . . . schürten eine Verfolgung gegen Paulus und Barnabas und vertrieben sie aus ihrem Gebiete [Antiochien].

Act. 14, 4: Es vollzog sich in der Bevölkerung der Stadt eine Spaltung; die einen hielten zu den Juden, die anderen zu den Aposteln [Paulus und Barnabas].

Act. 14, 12: Barnabas nannten sie Zeus, Paulus aber Hermes, weil letzterer das Wort geführt.

Act. 14, 14: Als die Apostel Barnabas und Paulus dies hörten, ... sprangen sie hinaus unter die Menge.

Act. 14, 23: Sie [Barnabas und Paulus] setzten ihnen in jeder Kirche Presbyter ein und stellten sie unter den Schutz des Herrn.

Act. 15, 2: *Γενομένης οὖν στάσεως καὶ ζητήσεως οὐκ ὀλίγης τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρνάβᾳ πρὸς αὐτούς, ἔταξαν ἀναβαίνειν Παῦλον καὶ Βαρνάβαν καί τινας ἄλλους ἐξ αὐτῶν πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους εἰς Ἱερουσαλὴμ περὶ τοῦ ζητήματος τούτου.*

Act. 15, 12: *Ἤκουον Βαρνάβα καὶ Παύλου ἐξηγουμένων ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τοῖς ἔθνεσιν δι' αὐτῶν.*

Act. 15, 22: *Τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ, ἐκλεξαμένους ἄνδρας ἐξ αὐτῶν πέμψαι εἰς Ἀντιόχειαν σὺν τῷ Παύλῳ καὶ Βαρνάβᾳ, Ἰούδαν τὸν καλούμενον Βαρσαββᾶν καὶ Σίλαν, ἄνδρας ἡγουμένους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς.*

Act. 15, 25: ... *σὺν τοῖς ἀγαπητοῖς ἡμῶν Βαρνάβᾳ καὶ Παύλῳ,* 26 *ἀνθρώποις παραδεδωκόσι τὰς ψυχὰς αὐτῶν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

Act. 15, 35: *Παῦλος δὲ καὶ Βαρνάβας διέτριβον ἐν Ἀντιοχείᾳ, διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι μετὰ καὶ ἑτέρων πολλῶν τὸν λόγον τοῦ κυρίου.* 36 *Μετὰ δέ τινας ἡμέρας εἶπεν πρὸς Βαρνάβαν Παῦλος· Ἐπιστρέψαντες δὴ ἐπισκεψώμεθα τοὺς ἀδελφοὺς κατὰ πᾶσαν πόλιν ἐν αἷς κατηγγείλαμεν τὸν λόγον τοῦ κυρίου, πῶς ἔχουσιν.* 37 *Βαρνάβας δὲ ἐβούλετο συμπαραλαβεῖν καὶ τὸν Ἰωάννην τὸν καλούμενον Μάρκον·* 38 *Παῦλος δὲ ἠξίου, τὸν ἀποστάντα ἀπ' αὐτῶν ἀπὸ Παμφυλίας καὶ μὴ συνελθόντα αὐτοῖς εἰς τὸ ἔργον, μὴ συμπαραλαμβάνειν τοῦτον.* 39 *Ἐγένετο δὲ παροξυσμός, ὥστε ἀποχωρισθῆναι αὐτοὺς ἀπ' ἀλλήλων, τόν τε Βαρνάβαν παραλαβόντα τὸν Μάρκον ἐκπλεῦσαι εἰς Κύπρον.* 40 *Παῦλος δὲ ἐπιλεξάμενος Σίλαν ἐξῆλθεν.*

1. Cor. 9, 5: *Μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι, καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου, καὶ Κηφᾶς;* 6 *Ἢ μόνος ἐγὼ καὶ Βαρνάβας οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν μὴ ἐργάζεσθαι;*

Gal. 2, 1: *Ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν πάλιν ἀνέβην*

Act. 15, 2: Da sich von seiten des Paulus und Barnabas ein heftiger Widerstand gegen sie erhoben, kam der Beschluß zustande, es sollten dieser Frage wegen [Gesetzespflicht der Heidenchristen] Paulus, Barnabas und einige andere aus ihnen zu den Aposteln und Presbytern nach Jerusalem gehen.

Act. 15, 12: Man lauschte der Erzählung des Barnabas und Paulus über die vielen Wunderzeichen, welche Gott durch sie unter den Heiden gewirkt hatte.

Act. 15, 22: Die Apostel und Presbyter entschlossen sich in Übereinstimmung mit der ganzen Gemeinde, Männer auszuwählen und mit Paulus und Barnabas nach Antiochien zu schicken; sie wählten Judas, auch Barsabas geheißen, und Silas, beide hervorragend unter den Brüdern.

Act. 15, 25: . . . mit Barnabas und Paulus, die uns lieb sind als Männer, 26 die ihr Leben unserm Herrn Jesus Christus geweiht haben.

Act. 15, 35: Paulus und Barnabas blieben in Antiochien und lehrten und verkündeten mit vielen anderen die frohe Botschaft des Herrn. 36 Nach einigen Tagen sagte Paulus zu Barnabas: „Laß uns wieder wandern und Umschau halten, wie es den Brüdern in all den Städten geht, in welchen wir das Wort Gottes gepredigt haben". 37 Barnabas wollte nun auch Johannes mit dem Zunamen Marcus mitnehmen. 38 Allein Paulus verlangte, daß man ihn nicht wieder mitnehme, da er sie in Pamphylien verlassen habe und nicht mit ihnen ans Werk gegangen sei. 39 Da entstand Zwiespalt, und sie schieden voneinander. Barnabas segelte unter Begleitung des Marcus nach Cypern, 40 Paulus zog dagegen mit dem von ihm erwählten Silas aus.

1. Cor. 9, 5: Haben wir nicht das Recht, eine Frau als Schwester mitzuführen, wie auch die übrigen Apostel, die Brüder des Herrn und Kephas? Oder haben nur ich allein und Barnabas nicht das Recht, nicht zu arbeiten [um den Lebensunterhalt]?

Gal. 2, 1: Mit Barnabas und in Begleitung des Titus

εἰς Ἱεροσόλυμα μετὰ Βαρνάβα, συνπαραλαβὼν καὶ Τίτον. 2 *Ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν· καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν, μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον.*

Gal. 2, 9: *Καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι, Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι, δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν.*

Gal. 2, 11: *Ὅτε δὲ ἦλθεν Κηφᾶς εἰς Ἀντιόχειαν, κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην, ὅτι κατεγνωσμένος ἦν.* 12 *Πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν· ὅτε δὲ ἦλθον, ὑπέστελλεν καὶ ἀφώριζεν ἑαυτόν, φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς.* 13 *Καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ καὶ οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι, ὥστε καὶ Βαρνάβας συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει.* 14 *Ἀλλ' ὅτε εἶδον ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου, εἶπον τῷ Κηφᾷ ἔμπροσθεν πάντων . . .*

Col. 4, 10: *Ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἀρίσταρχος ὁ συναιχμάλωτός μου, καὶ Μάρκος ὁ ἀνεψιὸς Βαρνάβα, περὶ οὗ ἐλάβετε ἐντολάς· ἐὰν ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς, δέξασθε αὐτόν.*

Γάϊος.

Act. 19, 29: *Καὶ ἐπλήσθη ἡ πόλις τῆς συγχύσεως· ὥρμησάν τε ὁμοθυμαδὸν εἰς τὸ θέατρον, συναρπάσαντες Γάϊον καὶ Ἀρίσταρχον Μακεδόνας, συνεκδήμους Παύλου.*

Act. 20, 4: *Συνείπετο δὲ αὐτῷ Σώπατρος Πύρρου Βεροιαῖος, Θεσσαλονικέων δὲ Ἀρίσταρχος καὶ Σέκουνδος, καὶ Γάϊος Δερβαῖος καὶ Τιμόθεος· Ἀσιανοὶ δὲ Τυχικὸς καὶ Τρόφιμος.* 5 *Οὗτοι δὲ προελθόντες ἔμενον ἡμᾶς ἐν Τρῳάδι.*

ging ich nach vierzehn Jahren wieder nach Jerusalem. 2 Diese Reise unternahm ich einer Offenbarung zufolge; ich legte dortselbst mein Evangelium, welches ich den Heiden predige, vor, besonders denen, die Ansehen genießen, damit ich nicht ins Leere renne oder gerannt sei.

Gal. 2, 9: Als Jakobus, Kephas und Johannes, die als „Säulen" erachtet werden, die mir verliehene Gnade erkannt hatten, gaben sie mir und Barnabas zu gemeinschaftlichem Handeln die Rechte, auf daß wir die Heiden, sie die Beschnittenen übernehmen sollten.

Gal. 2, 11: Als dann Kephas nach Antiochien kam, habe ich ihm ins Antlitz widerstanden, weil er getadelt worden war [von den Heidenchristen]. 12 Denn vor der Ankunft einiger Männer von Jakobus aß er mit den Heiden; bei deren Anwesenheit aber trat er zurück und sonderte sich aus Furcht vor den Beschnittenen ab. 13 Die übrigen Juden ahmten diese verheimlichende Handlungsweise nach; sogar Barnabas ließ sich zu dieser verbergenden Rücksichtnahme gegen sie verleiten. 14 Als ich sah, daß sie nicht geraden Weges nach der Wahrheit des Evangeliums wandelten, sagte ich in Gegenwart aller andern zu Kephas . . .

Col. 4, 10: Aristarch grüßt euch, mein Mitgefangener, und Marcus, der Geschwistersohn des Barnabas, über den ihr Empfehlungsschreiben erhieltet; nehmet ihn auf, wenn er zu euch kommt. (Cf. Lebensskizze, S. 221 f.)

Gajus.

Act. 19, 29: Aufruhr erfüllte die Stadt [Ephesus]; alles Volk stürmte zum Theater und riß die Reisebegleiter des Paulus, die beiden Macedonier Gajus und Aristarch, mit sich fort.

Act. 20, 4: Es begleiteten ihn Sopater, der Sohn des Pyrrhus, aus Beröa, Aristarch und Secundus aus Thessalonich, Gajus aus Derbe und Timotheus; aus Asien waren bei ihm Tychicus und Trophimus. 5 Diese gingen voraus und warteten auf uns in Troas.

Rom. 16, 23: *Ἀσπάζεται ὑμᾶς Γάϊος ὁ ξένος μου καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας.*

1. Cor. 1, 14: *Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ ὅτι οὐδένα ὑμῶν ἐβάπτισα εἰ μὴ Κρίσπον καὶ Γάϊον.*

3. Jo. 1: *Ὁ πρεσβύτερος Γαΐῳ τῷ ἀγαπητῷ, ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ . . .*

Δημᾶς.

Col. 4, 14: *Ἀσπάζεται ὑμᾶς Λουκᾶς ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός, καὶ Δημᾶς.*

2. Tim. 4, 9: *Σπούδασον ἐλθεῖν πρός με ταχέως.* 10 *Δημᾶς γάρ με ἐγκατέλιπεν ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα, καὶ ἐπορεύθη εἰς Θεσσαλονίκην.*

Philem. 23: *Ἀσπάζεταί σε Ἐπαφρᾶς ὁ συναιχμάλωτός μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,* 24 *Μάρκος, Ἀρίσταρχος, Δημᾶς, Λουκᾶς, οἱ συνεργοί μου.*

Δημήτριος.

3. Jo. 12: *Δημητρίῳ μεμαρτύρηται ὑπὸ πάντων καὶ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας· καὶ ἡμεῖς δὲ μαρτυροῦμεν, καὶ οἶδας ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστιν.*

Διοτρεφής.

3. Jo. 9: *Ἔγραψα ἂν τῇ ἐκκλησίᾳ· ἀλλ' ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρεφὴς οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς.* 10 *Διὰ τοῦτο, ἐὰν ἔλθω, ὑπομνήσω αὐτοῦ τὰ ἔργα, ἃ ποιεῖ λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν ἡμᾶς· καὶ μὴ ἀρκούμενος ἐπὶ τούτοις, οὔτε αὐτὸς ἐπιδέχεται τοὺς ἀδελφούς, καὶ τοὺς βουλομένους κωλύει καὶ ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει.*

Ἐπαινετός.

Rom. 16, 5: *Ἀσπάσασθε Ἐπαινετὸν τὸν ἀγαπητόν μου, ὅς ἐστιν ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν.*

Röm. 16, 23: Es grüßt euch Gajus, mein Gastfreund und der der ganzen Gemeinde.

1. Cor. 1, 14: Gott Dank, daß ich außer Crispus und Gajus niemanden von euch getauft habe.

3. Joh. 1: Der [als] Presbyter [Bekannte] an den lieben Gajus, dem ich wahrhaft zugetan bin . . . (Cf. Lebensskizze, S. 222 f.)

Demas.

Col. 4, 14: Es grüßen euch der teure Lucas, der Arzt, und Demas.

2. Tim. 4, 9: Beeile dich und komme schleunigst zu mir; 10 denn Demas hat mich infolge seiner Liebe zu dieser Welt verlassen und ist nach Thessalonich gegangen.

Philem. 23: Es grüßen dich Epaphras, mein Mitgefangener in Christo Jesu, 24 Marcus, Aristarch, Demas, Lucas, meine Mitarbeiter. (Cf. Lebensskizze, S. 223.)

Demetrius.

3. Joh. 12: Dem Demetrius wird von allen und von der Wahrheit selbst [ein gutes] Zeugnis ausgestellt; auch wir zeugen [für ihn], und du weißt, daß unser Zeugnis wahr ist. (Cf. Lebensskizze, S. 224.)

Diotrephes.

3. Joh. 9: Ich hätte wohl der Kirche einiges geschrieben; allein Diotrephes, der gerne den Vorsitz über sie inne hat, nimmt uns nicht auf. 10 Darum werde ich ihm bei meiner Ankunft die Werke, die er vollführt, vorhalten, da er in übler Nachrede sich über uns ergeht. Doch dies ist ihm nicht genug: er nimmt auch selbst keine Brüder auf und verbietet es gar denen, die es tun wollen, und schließt sie von der Gemeinde aus. (Cf. Lebensskizze, S. 224.)

Epänetus.

Rom. 16, 5: Grüßet den mir teuren Epänetus; er ist de Erstling Asiens für Christus. (Cf. Lebensskizze, S. 224.)

Ἐπαφρᾶς.

Col. 1, 7: *Καθὼς ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ τοῦ ἀγαπητοῦ συνδούλου ἡμῶν, ὅς ἐστιν πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ,* 8 *ὁ καὶ δηλώσας ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι.*

Col. 4, 12: *Ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἐπαφρᾶς ὁ ἐξ ὑμῶν, δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, πάντοτε ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς, ἵνα στῆτε τέλειοι καὶ πεπληροφορημένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ.* 13 *Μαρτυρῶ γὰρ αὐτῷ ὅτι ἔχει πολὺν πόνον ὑπὲρ ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Λαοδικίᾳ καὶ τῶν ἐν Ἱεραπόλει.*

Philem. 23: *Ἀσπάζεταί σε Ἐπαφρᾶς ὁ συναιχμάλωτός μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,* 24 *Μάρκος, Ἀρίσταρχος, Δημᾶς, Λουκᾶς, οἱ συνεργοί μου.*

Ἐπαφρόδιτος.

Phil. 2, 25: *Ἀναγκαῖον δὲ ἡγησάμην, Ἐπαφρόδιτον τὸν ἀδελφὸν καὶ συνεργὸν καὶ συνστρατιώτην μου, ὑμῶν δὲ ἀπόστολον καὶ λειτουργὸν τῆς χρείας μου, πέμψαι πρὸς ὑμᾶς,* 26 *ἐπειδὴ ἐπιποθῶν ἦν ὑμᾶς πάντας καὶ ἀδημονῶν, διότι ἠκούσατε ὅτι ἠσθένησεν.* 27 *Καὶ γὰρ ἠσθένησεν παραπλήσιον θανάτῳ· ἀλλὰ ὁ θεὸς ἠλέησεν αὐτόν, οὐκ αὐτὸν δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ ἐμέ, ἵνα μὴ λύπην ἐπὶ λύπην σχῶ.* 28 *Σπουδαιοτέρως οὖν ἔπεμψα αὐτόν, ἵνα ἰδόντες αὐτὸν πάλιν χαρῆτε κἀγὼ ἀλυπότερος ὦ.* 29 *Προσδέχεσθε οὖν αὐτὸν ἐν κυρίῳ μετὰ πάσης χαρᾶς, καὶ τοὺς τοιούτους ἐντίμους ἔχετε·* 30 *ὅτι διὰ τὸ ἔργον Χριστοῦ μέχρι θανάτου ἤγγισεν, παραβολευσάμενος τῇ ψυχῇ, ἵνα ἀναπληρώσῃ τὸ ὑμῶν ὑστέρημα τῆς πρός με λειτουργίας.*

Phil. 4, 18: *Πεπλήρωμαι δεξάμενος παρὰ Ἐπαφροδίτου τὰ παρ᾽ ὑμῶν, ὀσμὴν εὐωδίας, θυσίαν δεκτήν, εὐάρεστον τῷ θεῷ.*

Epaphras.

Col. 1, 7: So wie ihr gelernt habt von Epaphras, unserm lieben Mitknechte, der für euch ein treuer Diener Christi ist. 8 Er hat uns auch eure Liebe im Geiste kundgetan.

Col. 4, 12: Epaphras grüßt euch als einer aus eurer Mitte. Für euch ringt er beständig im Gebete, ein Diener Christi Jesu, auf daß ihr durch Erfüllung des Willens Gottes in allem in Vollkommenheit verharret. 13 Ich kann ihm das Zeugnis geben, daß er viele Mühe trägt für euch, für die [Christen] in Laodicea und in Hierapolis.

Philem. 23: Es grüßt dich Epaphras, mein Mitgefangener in Christo Jesu, 24 Marcus, Aristarch, Demas, Lucas, meine Mitarbeiter. (Cf. Lebensskizze, S. 225.)

Epaphroditus.

Phil. 2, 25: Ich hielt es für notwendig, den Epaphroditus zu euch zurückzuschicken — meinen Bruder, Mitarbeiter und Mitkämpfer, euren Abgesandten, den Pfleger in meiner Notdurft. 26 Er sehnte sich nach euch allen und war unruhig, weil ihr von seiner Krankheit Nachricht erhalten hattet. 27 Und wirklich, er war krank und dem Tode nahe. Aber Gott hatte Erbarmen mit ihm, doch nicht mit ihm allein, sondern auch mit mir, auf daß ich nicht Trübsal über Trübsal erlitte. 28 Um so eiliger sende ich ihn, daß ihr euch über sein Wiedersehen freuet, und auch ich weniger [tief] betrübt sei. 29 So nehmet ihn im Herrn voller Freude auf, und haltet solche Männer in Ehren; 30 denn für das Werk Christi setzte er sein Leben ein und kam dem Tode nahe, um so wieder gut zu machen, was [etwa] eurer Dienstleistung gegen mich abging.

Phil. 4, 18: Ich bin überreich, nachdem ich eure Gabe — ein in lieblichem Wohlgeruch Gott genehmes, wohlgefällig Opfer — durch Epaphroditus entgegengenommen. (Cf. Lebensskizze, S. 225 f.)

Ἔραστος.

Act. 19, 22: *Ἀποστείλας δὲ εἰς τὴν Μακεδονίαν δύο τῶν διακονούντων αὐτῷ, Τιμόθεον καὶ Ἔραστον, αὐτὸς ἐπέσχεν χρόνον εἰς τὴν Ἀσίαν.*

Rom. 16, 23: *Ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἔραστος ὁ οἰκονόμος τῆς πόλεως καὶ Κούαρτος ὁ ἀδελφός.*

2. Tim. 4, 20: *Ἔραστος ἔμεινεν ἐν Κορίνθῳ, Τρόφιμον δὲ ἀπέλιπον ἐν Μιλήτῳ ἀσθενοῦντα.* 21 *Σπούδασον πρὸ χειμῶνος ἐλθεῖν.*

Ἑρμογένης.

2. Tim. 1, 15: *Οἶδας τοῦτο, ὅτι ἀπεστράφησάν με πάντες οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ, ὧν ἐστιν Φύγελος καὶ Ἑρμογένης.*

Εὔβουλος.

2. Tim. 4, 21: *Ἀσπάζεταί σε Εὔβουλος καὶ Πούδης καὶ Λίνος καὶ Κλαυδία καὶ οἱ ἀδελφοὶ πάντες.*

Ζηνᾶς.

Tit. 3, 13: *Ζηνᾶν τὸν νομικὸν καὶ Ἀπολλὼ σπουδαίως πρόπεμψον, ἵνα μηδὲν αὐτοῖς λείπῃ.*

Ἰάσων.

Act. 17, 5: *Οἱ Ἰουδαῖοι . . . ἐπιστάντες τῇ οἰκίᾳ Ἰάσονος ἐζήτουν αὐτοὺς προαγαγεῖν εἰς τὸν δῆμον.* 6 *Μὴ εὑρόντες δὲ αὐτοὺς ἔσυρον Ἰάσονα καί τινας ἀδελφοὺς ἐπὶ τοὺς πολιτάρχας, βοῶντες· Ὅτι οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες οὗτοι καὶ ἐνθάδε πάρεισιν,* 7 *οὓς ὑποδέδεκται Ἰάσων· καὶ οὗτοι πάντες ἀπέναντι τῶν δογμάτων Καίσαρος πράσσουσιν, βασιλέα ἕτερον λέγοντες εἶναι, Ἰησοῦν.* 8 *Ἐτάραξαν δὲ τὸν ὄχλον καὶ τοὺς πολιτάρχας ἀκούοντας ταῦτα·* 9 *καὶ λαβόντες τὸ ἱκανὸν παρὰ τοῦ Ἰάσονος καὶ τῶν*

Erastus.

Act. 19, 22: Zwei von seinen Gehilfen, Timotheus und Erastus, schickte er [Paulus] nach Macedonien, indes er selbst noch einige Zeit in Asien blieb.

Rom. 16, 23: Der Stadtrentmeister Erastus grüßt euch, sowie auch der Bruder Quartus.

2. Tim. 4, 20: Erastus blieb in Korinth, und Trophimus mußte ich in Milet krank zurücklassen; 21 beeile dich, noch vor dem Winter zu kommen. (Cf. Lebensskizze, S. 226 f.)

Hermogenes.

2. Tim. 1, 15: Du weißt, daß alle, die in Asien [sind], mir hier den Rücken gekehrt haben, unter ihnen Phigelus und Hermogenes. (Cf. Lebensskizze, S. 227.)

Eubulus.

2. Tim. 4, 21: Es grüßen dich Eubulus, Pudens, Linus, Claudia und alle Brüder. (Cf. Lebensskizze, S. 227.)

Zenas.

Tit. 3, 13: Den rechtskundigen Zenas sowie auch Apollo sende voraus und trage Sorge, daß ihnen nichts mangle. (Cf. Lebensskizze, S. 227 f.)

Jason.

Act. 17, 5: Die Juden . . . zogen vor das Haus des Jason und suchten nach ihnen [Paulus und Silas], um sie unter das Volk herauszuzerren, 6 fanden sie aber nicht. Da schleppten sie Jason und einige Brüder vor den Magistrat der Stadt und schrieen laut: „Die, welche die Welt in Aufruhr bringen, halten sich auch hier auf, 7 und Jason hat ihnen Obdach gewährt. Diese handeln allesamt gegen die Satzungen des Kaisers und reden von einem andern

λοιπῶν, ἀπέλυσαν αὐτούς. 10 *Οἱ δὲ ἀδελφοὶ εὐθέως διὰ νυκτὸς ἐξέπεμψαν τόν τε Παῦλον καὶ τὸν Σίλαν εἰς Βέροιαν.*

Rom. 16, 21: *Ἀσπάζονται ὑμᾶς Τιμόθεος ὁ συνεργός μου, καὶ Λούκιος καὶ Ἰάσων καὶ Σωσίπατρος οἱ συγγενεῖς μου.*

Ἰησοῦς Ἰοῦστος.

Col. 4, 11: *Καὶ Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Ἰοῦστος, οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς· οὗτοι μόνοι συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, οἵτινες ἐγενήθησάν μοι παρηγορία.*

Ἰούδας Βαρσαββᾶς.

Act. 15, 22: *Τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ, ἐκλεξαμένους ἄνδρας ἐξ αὐτῶν πέμψαι εἰς Ἀντιόχειαν σὺν τῷ Παύλῳ καὶ Βαρνάβᾳ, Ἰούδαν τὸν καλούμενον Βαρσαββᾶν καὶ Σίλαν, ἄνδρας ἡγουμένους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς,* 23 *γράψαντες διὰ χειρὸς αὐτῶν . . .*

Act. 15, 27: *Ἀπεστάλκαμεν οὖν Ἰούδαν καὶ Σίλαν, καὶ αὐτοὺς διὰ λόγου ἀπαγγέλλοντας τὰ αὐτά.*

Act. 15, 32: *Ἰούδας τε καὶ Σίλας καὶ αὐτοί, προφῆται ὄντες, διὰ λόγου πολλοῦ παρεκάλεσαν τοὺς ἀδελφοὺς καὶ ἐπεστήριξαν.* 33 *Ποιήσαντες δὲ χρόνον ἀπελύθησαν μετ' εἰρήνης ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν πρὸς τοὺς ἀποστείλαντας αὐτούς.*

Ἰωάννης Μάρκος.

Act. 12, 12: *Ἦλθεν ἐπὶ τὴν οἰκίαν τῆς Μαρίας τῆς μητρὸς Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου Μάρκου, οὗ ἦσαν ἱκανοὶ συνηθροισμένοι καὶ προσευχόμενοι.*

Könige, von Jesus." 8 So brachten sie das Volk und den Magistrat, der dieses hörte, in Unruhe. 9 Letzterer nahm Bürgschaft von Jason und den übrigen entgegen und ließ sie daraufhin frei. 10 Sogleich aber in der Nacht schickten die Brüder Paulus und Silas nach Beröa.

Rom. 16, 21: Es grüßen euch Timotheus, mein Mitarbeiter, wie auch Lucius, Jason und Sosipater, meine Stammesgenossen. (Cf. Lebensskizze, S. 228.)

Jesus Justus.

Col. 4, 11: Auch Jesus mit dem Beinamen Justus [grüßt]; wiewohl aus der Beschneidung, wurden sie [Aristarch, Marcus, Jesus Justus], sie allein, zu Mitarbeitern für das Reich Gottes; sie boten mir Trost. (Cf. Lebensskizze, S. 228.)

Judas Barsabas.

Act. 15, 22: Die Apostel und Presbyter entschlossen sich damals in Übereinstimmung mit der ganzen Gemeinde, Männer auszuwählen und mit Paulus und Barnabas nach Antiochien zu schicken; es waren Judas, auch Barsabas geheißen, und Silas, beide hervorragend unter den Brüdern. 23 Durch ihre Hand teilten sie brieflich mit . . .

Act. 15, 27: Judas und Silas haben wir zu euch gesandt, damit sie euch mündlich dasselbe melden.

Act. 15, 32: Judas und Silas besänftigten und stärkten auch selbst die Brüder in vieler Rede; sie waren nämlich Propheten. 33 Als sie geraume Zeit [dort] sich aufgehalten hatten, wurden sie von den Brüdern mit [dem] Frieden[sgruß] zu denen entlassen, welche ihnen die Sendung übertragen hatten. (Cf. Lebensskizze, S. 228f).

Johannes Marcus.

Act. 12, 12: Er [Petrus] ging zum Hause Marias, der Mutter des Johannes, welcher den Beinamen Marcus hat; dort waren ziemlich viele zusammengekommen und beteten.

Act. 12, 25: *Βαρνάβας δὲ καὶ Σαῦλος ὑπέστρεψαν ἐξ Ἱερουσαλήμ, πληρώσαντες τὴν διακονίαν, συμπαραλαβόντες Ἰωάννην τὸν ἐπικληθέντα Μάρκον.*

Act. 13, 5: *Καὶ γενόμενοι ἐν Σαλαμῖνι κατήγγελλον τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῶν Ἰουδαίων· εἶχον δὲ καὶ Ἰωάννην ὑπηρέτην.*

Act. 13, 13: *Ἀναχθέντες δὲ ἀπὸ τῆς Πάφου οἱ περὶ Παῦλον ἦλθον εἰς Πέργην τῆς Παμφυλίας· Ἰωάννης δὲ ἀποχωρήσας ἀπ' αὐτῶν ὑπέστρεψεν εἰς Ἱεροσόλυμα.*

Act. 15, 37: *Βαρνάβας δὲ ἐβούλετο συμπαραλαβεῖν καὶ τὸν Ἰωάννην τὸν καλούμενον Μάρκον·* 38 *Παῦλος δὲ ἠξίου, τὸν ἀποστάντα ἀπ' αὐτῶν ἀπὸ Παμφυλίας καὶ μὴ συνελθόντα αὐτοῖς εἰς τὸ ἔργον, μὴ συμπαραλαμβάνειν τοῦτον.* 39 *Ἐγένετο δὲ παροξυσμός, ὥστε ἀποχωρισθῆναι αὐτοὺς ἀπ' ἀλλήλων, τόν τε Βαρνάβαν παραλαβόντα τὸν Μάρκον ἐκπλεῦσαι εἰς Κύπρον.* 40 *Παῦλος δὲ ἐπιλεξάμενος Σίλαν ἐξῆλθεν, παραδοθεὶς τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν.*

Col. 4, 10: *Ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἀρίσταρχος ὁ συναιχμάλωτός μου, καὶ Μάρκος ὁ ἀνεψιὸς Βαρνάβα, περὶ οὗ ἐλάβετε ἐντολάς· ἐὰν ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς, δέξασθε αὐτόν.*

2. Tim. 4, 11: *Λουκᾶς ἐστιν μόνος μετ' ἐμοῦ. Μάρκον ἀναλαβὼν ἄγε μετὰ σεαυτοῦ· ἔστιν γάρ μοι εὔχρηστος εἰς διακονίαν.*

Philem. 23: *Ἀσπάζεταί σε Ἐπαφρᾶς ὁ συναιχμάλωτός μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,* 24 *Μάρκος, Ἀρίσταρχος, Δημᾶς, Λουκᾶς, οἱ συνεργοί μου.*

1. Petr. 5, 13: *Ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου.*

Κρήσκης.

2. Tim. 4, 10: *Δημᾶς γάρ με ἐγκατέλιπεν ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα, καὶ ἐπορεύθη εἰς Θεσσαλονίκην, Κρήσκης εἰς Γαλατίαν, Τίτος εἰς Δαλματίαν.*

Act. 12, 25: Als Barnabas und Paulus in Jerusalem die Angelegenheit [Verteilung der Almosen] erledigt hatten, kehrten sie heim und nahmen Johannes, auch Marcus geheißen, mit sich.

Act. 13, 5: Nach ihrer [Paulus und Barnabas] Ankunft in Salamis predigten sie das Wort Gottes in den Synagogen der Juden; als Gehilfen hatten sie Johannes.

Act. 13, 13: Paulus und seine Gefährten kamen zu Schiff von Paphus nach Perge in Pamphylien; Johannes dagegen trennte sich von ihnen und kehrte nach Jerusalem zurück.

Act. 15, 37: Barnabas wollte Johannes, mit dem Zunamen Marcus, auch mit sich führen. 38 Paulus dagegen verlangte, daß man ihn nicht wieder aufnehme, da er sie in Pamphylien verlassen habe und nicht mit ihnen ans Werk gegangen sei. 39 So entstand Zwiespalt, und sie trennten sich von einander: Barnabas nahm Johannes als Begleiter und segelte nach Cypern; 40 Paulus aber wählte für sich Silas aus und, nachdem ihn die Brüder der Gnade Gottes befohlen hatten, zog er fort.

Col. 4, 10: Es grüßt euch Aristarch, mein Mitgefangener, und Marcus, der Geschwistersohn des Barnabas, über den ihr Empfehlungsschreiben erhieltet; nehmt ihn freundlich auf, wenn er zu euch kommt.

2. Tim. 4, 11: Lucas allein ist noch bei mir. Bringe Marcus mit dir her; denn er ist mir nützlich zur Dienstleistung.

Philem. 23: Es grüßen dich Epaphras, mein Mitgefangener in Christo Jesu, 24 Marcus, Aristarch, Demas und Lucas, meine Mitarbeiter.

1. Pet. 5, 13: Es grüßt euch die in Babylon Mitauserwählte [Kirche] und Marcus, mein Sohn. (Cf. Lebensskizze, S. 229 ff.)

Crescens.

2. Tim. 4, 10: Demas verließ mich, da er die Welt liebte, und ging nach Thessalonich; Crescens zog nach Galatien, Titus nach Dalmatien. (Cf. Lebensskizze, S. 231.)

Κρίσπος.

Act. 18, 8: *Κρίσπος δὲ ὁ ἀρχισυνάγωγος ἐπίστευσεν τῷ κυρίῳ σὺν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, καὶ πολλοὶ τῶν Κορινθίων ἀκούοντες ἐπίστευον καὶ ἐβαπτίζοντο.*

1. Cor. 1, 14: *Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ ὅτι οὐδένα ὑμῶν ἐβάπτισα εἰ μὴ Κρίσπον καὶ Γάϊον.*

Λουκᾶς.

Col. 4, 14: *Ἀσπάζεται ὑμᾶς Λουκᾶς ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός, καὶ Δημᾶς.*

2. Tim. 4, 11: *Λουκᾶς ἐστὶν μόνος μετ' ἐμοῦ.*

Philem. 23: *Ἀσπάζεταί σε Ἐπαφρᾶς ὁ συναιχμάλωτός μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 24 Μάρκος, Ἀρίσταρχος, Δημᾶς, Λουκᾶς, οἱ συνεργοί μου.*

Λούκιος.

Act. 13, 1: *Ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν προφῆται καὶ διδάσκαλοι, ὅ τε Βαρνάβας καὶ Συμεὼν ὁ καλούμενος Νίγερ, καὶ Λούκιος ὁ Κυρηναῖος, Μαναήν τε Ἡρώδου τοῦ τετράρχου σύντροφος καὶ Σαῦλος.* 2 *Λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ καὶ νηστευόντων εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· Ἀφορίσατε δή μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι αὐτούς.* 3 *Τότε νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς, ἀπέλυσαν.*

Rom. 16, 21: *Ἀσπάζονται ὑμᾶς Τιμόθεος ὁ συνεργός μου, καὶ Λούκιος καὶ Ἰάσων καὶ Σωσίπατρος οἱ συγγενεῖς μου.*

Ὀνήσιμος.

Col. 4, 9: *Σὺν Ὀνησίμῳ τῷ πιστῷ καὶ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ, ὅς ἐστιν ἐξ ὑμῶν· πάντα ὑμῖν γνωρίσουσιν τὰ ὧδε.*

Philem. 10: *Παρακαλῶ σε περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου, ὃν ἐγὼ ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς, Ὀνήσιμον.*

Crispus.

Act. 18, 8: Der Synagogenvorsteher Crispus mit seinem ganzen Hause glaubte an den Herrn; auch viele unter den Zuhörern in Korinth glaubten und ließen sich taufen.

1. Cor. 1, 14: Ich danke Gott, daß ich außer Crispus und Gajus niemanden von euch getauft habe. (Cf. Lebensskizze, S. 231 f.)

Lucas.

Col. 4, 14: Es grüßen euch der geliebte Lucas, der Arzt, und Demas.

2. Tim. 4, 11: Lucas allein ist noch bei mir.

Philem. 23: Es grüßen dich Epaphras, mein Mitgefangener in Christo Jesu, 24 Marcus, Aristarch, Demas und Lucas, meine Mitarbeiter. (Cf. Lebensskizze, S. 232 f.)

Lucius.

Act. 13, 1: In der Kirche zu Antiochien gab es Propheten und Lehrer, nämlich Barnabas, Simon, auch Niger genannt, Lucius aus Cyrene, Manahen, der mit Herodes, dem Vierfürsten, erzogen worden war, endlich Saulus. 2 Als diese Gott dienten und fasteten, sprach der heilige Geist: „Sondert Barnabas und Saulus für mich zu dem Werke ab, zu dem ich sie berufen". 3 Da fasteten und beteten sie und legten ihnen die Hände auf; dann ließen sie dieselben ziehen.

Rom. 16, 21: Es grüßen euch Timotheus, mein Mitarbeiter, Lucius, Jason und Sosipater, meine Stammesgenossen. (Cf. Lebensskizze, S. 233.)

Onesimus.

Col. 4, 9: [Ich habe Tychicus zu euch gesandt] mit Onesimus, dem getreuen, lieben Bruder, der aus eurer Mitte ist. Alles, was hier vorgeht, werden sie euch wissen lassen

Philem. 10: Ich bitte dich inständig in betreff meines Sohnes, den ich in Fesseln gezeugt, in betreff des Onesimus (Cf. Lebensskizze, S. 233 f.)

Ὀνησίφορος.

2. Tim. 1, 16: *Δῴη ἔλεος ὁ κύριος τῷ Ὀνησιφόρου οἴκῳ, ὅτι πολλάκις με ἀνέψυξεν καὶ τὴν ἅλυσίν μου οὐκ ἐπαισχύνθη·* 17 *ἀλλὰ γενόμενος ἐν Ῥώμῃ σπουδαίως ἐζήτησέν με καὶ εὗρεν.* 18 *Δῴη αὐτῷ ὁ κύριος εὑρεῖν ἔλεος παρὰ κυρίου ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Καὶ ὅσα ἐν Ἐφέσῳ διηκόνησεν, βέλτιον σὺ γινώσκεις.*

2. Tim. 4, 19: *Ἄσπασαι Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν, καὶ τὸν Ὀνησιφόρου οἶκον.*

Σίλας = Σιλουανός.

Act. 15, 22: *Τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ, ἐκλεξαμένους ἄνδρας ἐξ αὐτῶν πέμψαι εἰς Ἀντιόχειαν σὺν τῷ Παύλῳ καὶ Βαρνάβᾳ, Ἰούδαν τὸν καλούμενον Βαρσαββᾶν καὶ Σίλαν, ἄνδρας ἡγουμένους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς,* 23 *γράψαντες διὰ χειρὸς αὐτῶν . . . .*

Act. 15, 27: *Ἀπεστάλκαμεν οὖν Ἰούδαν καὶ Σίλαν, καὶ αὐτοὺς διὰ λόγου ἀπαγγέλλοντας τὰ αὐτά.*

Act. 15, 32: *Ἰούδας τε καὶ Σίλας, καὶ αὐτοὶ προφῆται ὄντες, διὰ λόγου πολλοῦ παρεκάλεσαν τοὺς ἀδελφοὺς καὶ ἐπεστήριξαν.* 33 *Ποιήσαντες δὲ χρόνον ἀπελύθησαν μετ' εἰρήνης ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν πρὸς τοὺς ἀποστείλαντας αὐτούς.* 34 *Ἔδοξεν δὲ τῷ Σίλᾳ ἐπιμεῖναι αὐτοῦ.*

Act. 15, 40: *Παῦλος δὲ ἐπιλεξάμενος Σίλαν ἐξῆλθεν, παραδοθεὶς τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν.* 41 *Διήρχετο δὲ τὴν Συρίαν καὶ τὴν Κιλικίαν ἐπιστηρίζων τὰς ἐκκλησίας.*

Act. 16, 19: *Ἐπιλαβόμενοι τὸν Παῦλον καὶ τὸν Σίλαν εἵλκυσαν εἰς τὴν ἀγορὰν ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας.*

Act. 16, 25: *Κατὰ δὲ τὸ μεσονύκτιον Παῦλος καὶ Σίλας προσευχόμενοι ὕμνουν τὸν θεόν· ἐπηκροῶντο δὲ αὐτῶν οἱ δέσμιοι.*

Onesiphorus.

2. Tim. 1, 16: Der Herr schenke sein Erbarmen dem Hause des Onesiphorus; denn dieser hat mich oft erquickt und sich meiner Fesseln nicht geschämt, 17 sondern gleich bei seinerAnkunft in Rom mich emsig gesucht und auch gefunden. 18 Es verleihe ihm der Herr, Gnade zu finden vor dem Herrn an jenem Tage. Wie große Dienste er in Ephesus geleistet, weißt du besser.

2. Tim. 4, 19: Grüße Prisca und Aquila und das Haus des Onesiphorus. (Cf. Lebensskizze, S. 234.)

Silas = Silvanus.

Act. 15, 22: Die Apostel und Presbyter entschlossen sich damals in Übereinstimmung mit der ganzen Gemeinde, Männer auszuwählen und mit Paulus und Barnabas nach Antiochien zu schicken; es waren Judas, auch Barsabas geheißen, und Silas, beide hervorragend unter den Brüdern. 23 Durch ihre Hand teilten sie brieflich mit . . .

Act. 15, 27: Judas und Silas haben wir zu euch gesandt, damit sie euch mündlich dasselbe melden.

Act. 15, 32: Judas und Silas trösteten und stärkten die Brüder in vieler Rede; sie waren nämlich auch selbst Propheten. 33 Nachdem sie geraume Zeit [dort] sich aufgehalten hatten, wurden sie von den Brüdern mit [dem] Frieden[sgruß] zu denen entlassen, welche sie mit der Sendung betraut hatten. 34 Silas jedoch entschloß sich, dort zu bleiben.

Act. 15, 40: Paulus wählte sich Silas [als Reisebegleiter]; von den Brüdern der Gnade des Herrn befohlen, zog er aus 41 und bestärkte die Gemeinden auf seiner Wanderung durch Syrien und Cilicien.

Act. 16, 19: Sie ergriffen Paulus und Silas und schleppten sie auf den Markt vor die Obrigkeit.

Act. 16, 25: Gegen Mitternacht stimmten Paulus un Silas im Gebete Gott ein Loblied an, und die Gefangene hörten ihnen zu.

Act. 16, 29: *Προσέπεσεν τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Σίλᾳ.*

Act. 17, 4: *Καί τινες ἐξ αὐτῶν ἐπείσθησαν καὶ προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Σίλᾳ, τῶν τε σεβομένων καὶ Ἑλλήνων πλῆθος πολύ, γυναικῶν τε τῶν πρώτων οὐκ ὀλίγαι.*

Act. 17, 10: *Οἱ δὲ ἀδελφοὶ εὐθέως διὰ νυκτὸς ἐξέπεμψαν τόν τε Παῦλον καὶ τὸν Σίλαν εἰς Βέροιαν.*

Act. 17, 14: *Ὑπέμειναν δὲ ὅ τε Σίλας καὶ ὁ Τιμόθεος ἐκεῖ.* 15 *Οἱ δὲ καθιστάνοντες τὸν Παῦλον ἤγαγον αὐτὸν ἕως Ἀθηνῶν καὶ λαβόντες ἐντολὴν πρὸς τὸν Σίλαν καὶ Τιμόθεον, ἵνα ὡς τάχιστα ἔλθωσιν πρὸς αὐτόν, ἐξῄεσαν.*

Act. 18, 5: *Ὡς δὲ κατῆλθον ἀπὸ τῆς Μακεδονίας ὅ τε Σίλας καὶ ὁ Τιμόθεος, συνείχετο τῷ λόγῳ ὁ Παῦλος, διαμαρτυρόμενος τοῖς Ἰουδαίοις εἶναι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν.*

2. Cor. 1, 19: *Ὁ τοῦ θεοῦ γὰρ υἱὸς Ἰησοῦς Χριστός, ὁ ἐν ὑμῖν δι' ἡμῶν κηρυχθείς, δι' ἐμοῦ καὶ Σιλουανοῦ καὶ Τιμοθέου, οὐκ ἐγένετο ναὶ καὶ οὔ, ἀλλὰ ναὶ ἐν αὐτῷ γέγονεν.*

1. u. 2. Thess. 1, 1: *Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ (ἡμῶν) καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ.*

1. Petr. 5, 12: *Διὰ Σιλουανοῦ ὑμῖν τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ, ὡς λογίζομαι, δι' ὀλίγων ἔγραψα, παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ εἰς ἣν ἑστήκατε.*

Σίμων.

Act. 9, 43: *Ἐγένετο δὲ αὐτὸν ἡμέρας ἱκανὰς μεῖναι ἐν Ἰόππῃ παρά τινι Σίμωνι βυρσεῖ.*

Act. 10, 5: *Μετάπεμψαι Σίμωνά τινα ὃς ἐπικαλεῖται Πέτρος·* 6 *οὗτος ξενίζεται παρά τινι Σίμωνι βυρσεῖ, ᾧ ἐστὶν οἰκία παρὰ θάλασσαν.*

Act. 16, 29: Er [der Kerkermeister] fiel Paulus und Silas zu Füßen.

Act. 17, 4: Einige von ihnen [den Juden] wurden gewonnen und schlossen sich Paulus und Silas an, auch eine große Zahl von den Proselyten und Griechen und nicht wenige unter den angesehenen Frauen.

Act. 17, 10: Die Brüder schickten allsogleich in der Nacht Paulus und Silas nach Beröa.

Act. 17, 14: Silas und Timotheus blieben dort zurück [in Beröa]. 15 Die, welche Paulus das Geleite gaben, gingen mit bis Athen; dann schieden sie mit dem Auftrage an Silas und Timotheus, letztere sollten möglichst schnell [dem Paulus] folgen.

Act. 18, 5: Als Silas und Timotheus von Macedonien her angekommen waren, bezeugte Paulus den Juden mit großem Eifer, daß Jesus der Christus sei.

2. Cor. 1, 19: Denn der Sohn Gottes Jesus Christus, der bei euch verkündet worden ist durch uns: durch mich, Silvanus und Timotheus, ist nicht Ja und Nein geworden, sondern Ja ist in ihm geworden.

1. und 2. Thess. 1, 1: Paulus, Silvanus und Timotheus an die Kirche in Thessalonich in Gott (unserm) Vater und dem Herrn Jesus Christus.

1. Petr. 5, 12: Der Brief, den ich euch durch Silvanus, den getreuen Bruder, schicke, ist, so denke ich, nicht allzulang; er soll euch ermutigen und bezeugen, daß die Gnade Gottes, in der ihr steht, die wahre ist. (Cf. Lebensskizze, S. 234 ff.)

Simon.

Act. 9, 43: Er [Simon Petrus] dehnte seinen Aufenthalt in Joppe auf viele Tage aus [und wohnte] im Hause Simons, eines Gerbers.

Act. 10, 5: Sende [Centurio Cornelius] Männer nach Joppe und laß einen gewissen Simon, der den Beinamen Petrus hat, rufen. Dieser wohnt bei einem Gerber Simon, dessen Haus am Meere liegt.

Act. 10, 32: *Πέμψον οὖν εἰς Ἰόππην καὶ μετακάλεσαι Σίμωνα ὃς ἐπικαλεῖται Πέτρος· οὗτος ξενίζεται ἐν οἰκίᾳ Σίμωνος βυρσέως παρὰ θάλασσαν.*

Στεφανᾶς.

1. Cor. 1, 16: *Ἐβάπτισα δὲ καὶ τὸν Στεφανᾶ οἶκον· λοιπὸν οὐκ οἶδα εἴ τινα ἄλλον ἐβάπτισα.*

1. Cor. 16, 15: *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί· οἴδατε τὴν οἰκίαν Στεφανᾶ καὶ Φορτουνάτου καὶ Ἀχαϊκοῦ, ὅτι ἐστὶν ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας, καὶ εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς·* 16 *ἵνα καὶ ὑμεῖς ὑποτάσσησθε τοῖς τοιούτοις καὶ παντὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι.* 17 *Χαίρω δὲ ἐπὶ τῇ παρουσίᾳ Στεφανᾶ καὶ Φορτουνάτου καὶ Ἀχαϊκοῦ, ὅτι τὸ ὑμέτερον ὑστέρημα αὐτοὶ ἀνεπλήρωσαν·* 18 *ἀνέπαυσαν γὰρ τὸ ἐμὸν πνεῦμα καὶ τὸ ὑμῶν. Ἐπιγινώσκετε οὖν τοὺς τοιούτους.*

Στέφανος.

Act. 6, 3: *Ἐπισκέψασθε οὖν, ἀδελφοί, ἄνδρας ἐξ ὑμῶν μαρτυρουμένους ἑπτὰ πλήρεις πνεύματος ἁγίου καὶ σοφίας, οὓς καταστήσομεν ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης·* 4 *ἡμεῖς δὲ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου προσκαρτερήσομεν.* 5 *Καὶ ἤρεσεν ὁ λόγος ἐνώπιον παντὸς τοῦ πλήθους, καὶ ἐξελέξαντο Στέφανον, ἄνδρα πλήρη πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου, καὶ Φίλιππον καὶ Πρόχορον καὶ Νικάνορα καὶ Τίμωνα καὶ Παρμενᾶν καὶ Νικόλαον προσήλυτον Ἀντιοχέα,* 6 *οὓς ἔστησαν ἐνώπιον τῶν ἀποστόλων· καὶ προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας.*

Act. 6, 8: *Στέφανος δὲ πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως ἐποίει τέρατα καὶ σημεῖα μεγάλα ἐν τῷ λαῷ.* 9 *Ἀνέστησαν δέ τινες τῶν ἐκ τῆς συναγωγῆς τῆς λεγομένης Λιβερτίνων καὶ Κυρηναίων καὶ Ἀλεξανδρέων καὶ τῶν ἀπὸ Κιλικίας καὶ Ἀσίας, συνζητοῦντες τῷ Στεφάνῳ.* 10 *Καὶ οὐκ ἴσχυον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι, ᾧ ἐλάλει.* 11 *Τότε ὑπέβαλον ἄνδρας λέγοντας· Ὅτι*

Act. 10, 32: Schicke Leute nach Joppe, um Simon, der den Beinamen Petrus hat, zu rufen. Dieser wohnt im Hause des Gerbers Simon am Meere. (Cf. Lebensskizze, S. 236f.)

Stephanas.

1. Cor. 1, 16: Ich habe auch das Haus des Stephanas getauft; im übrigen weiß ich nicht, ob ich sonst noch irgend jemand getauft habe.

1. Cor. 16, 15: Dies lege ich euch ans Herz, Brüder: ihr wißt, daß das Haus des Stephanas, des Fortunatus und Achaicus der Erstling von Achaja ist, und daß sie sich den Heiligen zur Dienstleistung gewidmet haben. 16 Auch ihr sollt demnach ihnen untertan sein und jedem, der Mitarbeiter wird und die Mühen übernimmt. 17 Die Anwesenheit des Stephanas, des Fortunatus und Achaicus macht mir Freude; denn sie haben ersetzt, was euch abging. 18 Sie brachten meinem und eurem Geiste Ruhe und Frieden; heget deshalb Hochschätzung gegen solche Männer. (Cf. Lebensskizze, S. 237f.)

Stephanus.

Act. 6, 3: „Brüder, wählet aus eurer Mitte Männer von gutem Leumund, sieben an der Zahl, voll des Geistes und der Weisheit, und wir wollen sie einsetzen für diese Notlage; 4 wir selbst werden dann auch fernerhin dem Gebete und dem Predigtamte obliegen können“. 5 Dieser Vorschlag fand bei dem ganzen Volke Beifall, und die Wahl fiel auf Stephanus, einen Mann voll des Glaubens und des heiligen Geistes, auf Philippus, Prochorus, Nicanor, Timon, Parmenas und Nicolaus, einen Proselyten von Antiochien. 6 Man stellte sie den Aposteln vor, und diese legten ihnen unter Gebet die Hände auf.

Act. 6, 8. Voll von Gnade und Kraft tat Stephanus große Wunder und Zeichen vor dem Volke. 9 Da erhoben sich Leute aus den Synagogen gegen ihn, sowohl aus der, welche die der Libertiner heißt, als auch aus jenen der Cyrenäer, der Alexandriner und derer, die aus Cilicien und Asien [waren], und alle stritten gegen Stephanus. 10 Doch

ἀκηκόαμεν αὐτοῦ λαλοῦντος ῥήματα βλάσφημα εἰς Μωϋσῆν καὶ τὸν θεόν. 12 *Συνεκίνησάν τε τὸν λαὸν καὶ τοὺς πρεσβυτέρους καὶ τοὺς γραμματεῖς, καὶ ἐπιστάντες συνήρπασαν αὐτὸν καὶ ἤγαγον εἰς τὸ συνέδριον,* 13 *ἔστησάν τε μάρτυρας ψευδεῖς λέγοντας· Ὁ ἄνθρωπος οὗτος οὐ παύεται λαλῶν ῥήματα κατὰ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ νόμου.* 14 *Ἀκηκόαμεν γὰρ αὐτοῦ λέγοντος· Ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς.* 15 *Καὶ ἀτενίσαντες εἰς αὐτὸν πάντες οἱ καθεζόμενοι ἐν τῷ συνεδρίῳ εἶδον τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ πρόσωπον ἀγγέλου.* 7, 1 *Εἶπεν δὲ ὁ ἀρχιερεύς· Εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει;* 2 *Ὁ δὲ ἔφη . . .*

Act. 7, 52: *Τίνα τῶν προφητῶν οὐκ ἐδίωξαν οἱ πατέρες ὑμῶν; καὶ ἀπέκτειναν τοὺς προκαταγγείλαντας περὶ τῆς ἐλεύσεως τοῦ δικαίου, οὗ νῦν ὑμεῖς προδόται καὶ φονεῖς ἐγένεσθε·* 53 *οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων, καὶ οὐκ ἐφυλάξατε.* 54 *Ἀκούοντες δὲ ταῦτα διεπρίοντο ταῖς καρδίαις αὐτῶν καὶ ἔβρυχον τοὺς ὀδόντας ἐπ' αὐτόν.* 55 *Ὑπάρχων δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου, ἀτενίσας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶδεν δόξαν θεοῦ καὶ Ἰησοῦν ἑστῶτα ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ,* 56 *καὶ εἶπεν· Ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ θεοῦ.* 57 *Κράξαντες δὲ φωνῇ μεγάλῃ συνέσχον τὰ ὦτα αὐτῶν, καὶ ὥρμησαν ὁμοθυμαδὸν ἐπ' αὐτόν, καὶ ἐκβαλόντες ἔξω τῆς πόλεως ἐλιθοβόλουν.* 58 *Καὶ οἱ μάρτυρες ἀπέθεντο τὰ ἱμάτια αὐτῶν παρὰ τοὺς πόδας νεανίου καλουμένου Σαύλου.* 59 *Καὶ ἐλιθοβόλουν τὸν Στέφανον, ἐπικαλούμενον καὶ λέγοντα· Κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου.* 60 *Θεὶς δὲ τὰ γόνατα ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ· Κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς ταύτην τὴν ἁμαρτίαν. Καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐκοιμήθη.*

sie vermochten nicht, der Weisheit und dem Geiste zu widerstehen, in dem er redete. 11 Dann ließen sie von Männern gegen ihn aussagen: „Wir hörten von ihm lästerhafte Äußerungen gegen Moses und gegen Gott“. 12 Dadurch hetzten sie Volk, Älteste und Schriftgelehrte auf; sie gingen auf ihn los, rissen ihn mit sich fort und führten ihn vor das Synedrium. 13 Auch falsche Zeugen hatten sie bestellt, und ihre Aussage lautete: „Dieser Mensch spricht in seinen Reden unaufhörlich gegen die heilige Stätte und gegen das Gesetz; 14 wir hörten ihn nämlich verheißen, daß Jesus, der Nazarener, diese Stätte zerstören und die Sitten ändern werde, welche uns Moses überliefert hat.“ 15 Als die, welche im Synedrium saßen, den Blick auf ihn richteten, sahen sie sein Antlitz wie das eines Engels. 7, 1 Da fragte der Hohepriester, ob dem so sei. Er aber sprach . . .

Act. 7, 52: „Wo ist ein einziger unter den Propheten, den eure Väter nicht verfolgten? Sie töteten die, welche die Ankunft des Gerechten vorherverkündeten, dessen Verräter und Mörder ihr jetzt geworden seid, 53 ihr, die ihr das Gesetz nach dem Auftrage der Engel übernommen habt, ohne es zu beobachten.“ 54 Auf diese Worte hin ergrimmte ihr Herz in heftigem Zorn, und sie knirschten mit den Zähnen gegen ihn. 55 Er dagegen blickte voll des heiligen Geistes auf gen Himmel; dort sah er Gottes Herrlichkeit und Jesus zur Rechten Gottes stehend. 56 Und er sagte: „Ich sehe den Himmel offen und den Sohn des Menschen zur Rechten Gottes stehend.“ 57 Sie aber schrieen laut auf, hielten sich die Ohren zu und stürzten dann allesamt auf ihn los, 58 stießen ihn hinaus und steinigten ihn außerhalb der Stadt. Die Zeugen legten ihre Kleider zu den Füßen eines Jünglings nieder, welcher Saulus hieß. 59 Während sie daran waren, Stephanus zu steinigen, betete dieser und sprach: „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf!“ 60 Dann kniete er nieder und rief mit lauter Stimme: „Herr, behalte ihnen diese Sünde nicht!“ Mit diesen Worten verschied er.

Act. 8, 2: *Συνεκόμισαν δὲ τὸν Στέφανον ἄνδρες εὐλαβεῖς καὶ ἐποίησαν κοπετὸν μέγαν ἐπ' αὐτῷ.*

Σώπατρος = Σωσίπατρος.

Act. 20, 4: *Συνείπετο δὲ αὐτῷ Σώπατρος Πύρρου Βεροιαῖος* ... 5 *Οὗτοι δὲ προελθόντες ἔμενον ἡμᾶς ἐν Τρῳάδι.*

Rom. 16, 21: *Ἀσπάζονται ὑμᾶς* ... *Λούκιος καὶ Ἰάσων καὶ Σωσίπατρος οἱ συγγενεῖς μου.*

Σωσθένης.

Act. 18, 8: *Κρίσπος δὲ ὁ ἀρχισυνάγωγος ἐπίστευσεν τῷ κυρίῳ σὺν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ.*

Act. 18, 17: *Ἐπιλαβόμενοι δὲ πάντες Σωσθένην τὸν ἀρχισυνάγωγον ἔτυπτον ἔμπροσθεν τοῦ βήματος· καὶ οὐδὲν τούτων τῷ Γαλλίωνι ἔμελεν.*

1. Cor. 1, 1: *Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ θελήματος θεοῦ, καὶ Σωσθένης ὁ ἀδελφός* ....

Τέρτιος.

Rom. 16, 22: *Ἀσπάζομαι ὑμᾶς ἐγὼ Τέρτιος ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν ἐν κυρίῳ.*

Τιμόθεος.

Act. 16, 1: *Κατήντησεν δὲ εἰς Δέρβην καὶ Λύστραν. Καὶ ἰδοὺ μαθητής τις ἦν ἐκεῖ ὀνόματι Τιμόθεος, υἱὸς γυναικὸς Ἰουδαίας πιστῆς, πατρὸς δὲ Ἕλληνος.* 2 *Ὃς ἐμαρτυρεῖτο ὑπὸ τῶν ἐν Λύστροις καὶ Ἰκονίῳ ἀδελφῶν.* 3 *Τοῦτον ἠθέλησεν ὁ Παῦλος σὺν αὐτῷ ἐξελθεῖν, καὶ λαβὼν περιέτεμεν αὐτὸν διὰ τοὺς Ἰουδαίους τοὺς ὄντας ἐν τοῖς τόποις ἐκείνοις· ᾔδεισαν γὰρ ἅπαντες ὅτι Ἕλλην ὁ πατὴρ αὐτοῦ ὑπῆρχεν.* 4 *Ὡς δὲ διεπορεύοντο τὰς πόλεις, παρεδίδοσαν αὐτοῖς φυλάσσειν τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις.*

Act. 8, 2: Fromme Männer sorgten für die Bestattung des Stephanus und trauerten sehr um ihn. (Cf. Lebensskizze, S. 238 ff.)

Sopater = Sosipater.

Act. 20, 4: Sopater aus Beröa, der Sohn des Pyrrhus, gab ihm [Paulus] das Geleite ... 5 Diese [Sopater, Aristarch etc.] gingen voraus und warteten auf uns in Troas.

Rom. 16, 21: Es grüßen euch Lucius, Jason und Sosipater, meine Stammesgenossen. (Cf. Lebensskizze, S. 240 f.)

Sosthenes.

Act. 18, 8: Crispus, der Synagogenvorsteher, glaubte mit seinem ganzen Hause an den Herrn.

Act. 18, 17: Alle legten Hand an Sosthenes, den Synagogenvorsteher, und schlugen auf ihn ein vor dem Richterstuhle; Gallio kümmerte sich um nichts von alledem.

1. Cor. 1, 1: Paulus, zum Apostel Jesu Christi berufen durch den Willen Gottes, und der Bruder Sosthenes ..... (Cf. Lebensskizze, S. 241 f.)

Tertius.

Rom. 16, 22: Ich, Tertius, der diesen Brief geschrieben, grüße euch im Herrn. (Cf. Lebensskizze, S. 242.)

Timotheus.

Act. 16, 1: Er [Paulus] kam auch bis nach Derbe und Lystra. Dort war ein Jünger, mit Namen Timotheus, der Sohn einer gläubigen jüdischen Frau; sein Vater aber war Heide. 2 Er stand in gutem Leumund bei den Brüdern in Lystra und Ikonium. 3 Paulus wollte ihn zum Reisebegleiter haben und nahm der Juden wegen, die in diesen Städten ansässig sind, die Beschneidung an ihm vor; es war nämlich allen bekannt, daß sein Vater Heide war. 4 Sie wanderten von Stadt zu Stadt und überbrachten die Satzungen, die zu beobachten waren, wie dies von den Aposteln und Presbytern in Jerusalem entschieden worden war.

Act. 17, 14: *Ὑπέμειναν δὲ ὅ τε Σίλας καὶ ὁ Τιμόθεος ἐκεῖ. 15 Οἱ δὲ καθιστάνοντες τὸν Παῦλον ἤγαγον αὐτὸν ἕως Ἀθηνῶν, καὶ λαβόντες ἐντολὴν πρὸς τὸν Σίλαν καὶ Τιμόθεον, ἵνα ὡς τάχιστα ἔλθωσιν πρὸς αὐτόν, ἐξῄεσαν.*

Act. 18, 5: *Ὡς δὲ κατῆλθον ἀπὸ τῆς Μακεδονίας ὅ τε Σίλας καὶ ὁ Τιμόθεος, συνείχετο τῷ λόγῳ ὁ Παῦλος, διαμαρτυρόμενος τοῖς Ἰουδαίοις εἶναι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν.*

Act. 19, 22: *Ἀποστείλας δὲ εἰς τὴν Μακεδονίαν δύο τῶν διακονούντων αὐτῷ, Τιμόθεον καὶ Ἔραστον, αὐτὸς ἐπέσχεν χρόνον εἰς τὴν Ἀσίαν.*

Act. 20, 4: *Συνείπετο δὲ αὐτῷ Σώπατρος Πύρρου Βεροιαῖος, Θεσσαλονικέων δὲ Ἀρίσταρχος καὶ Σέκουνδος, καὶ Γάϊος Δερβαῖος καὶ Τιμόθεος· Ἀσιανοὶ δὲ Τυχικὸς καὶ Τρόφιμος.*

Röm. 16, 21: *Ἀσπάζονται ὑμᾶς Τιμόθεος ὁ συνεργός μου, καὶ Λούκιος καὶ Ἰάσων καὶ Σωσίπατρος οἱ συγγενεῖς μου.*

1. Cor. 4, 16: *Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, μιμηταί μου γίνεσθε. 17 Διὰ τοῦτο ἔπεμψα ὑμῖν Τιμόθεον, ὅς ἐστιν τέκνον μου ἀγαπητὸν καὶ πιστὸν ἐν κυρίῳ, ὃς ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω.*

1. Cor. 16, 10: *Ἐὰν δὲ ἔλθῃ Τιμόθεος, βλέπετε ἵνα ἀφόβως γένηται πρὸς ὑμᾶς· τὸ γὰρ ἔργον Κυρίου ἐργάζεται ὡς κἀγώ. 11 Μή τις οὖν αὐτὸν ἐξουθενήσῃ. Προπέμψατε δὲ αὐτὸν ἐν εἰρήνῃ, ἵνα ἔλθῃ πρός με· ἐκδέχομαι γὰρ αὐτὸν μετὰ τῶν ἀδελφῶν.*

2. Cor. 1, 1: *Παῦλος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ θελήματος θεοῦ, καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός, τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ.*

Col. 1, 1: *Παῦλος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ θελήματος θεοῦ, καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός, 2 τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

1. u. 2. Thess. 1, 1: *Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ....*

Philem. 1: *Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ, καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός, Φιλήμονι τῷ ἀγαπητῷ καὶ συνεργῷ ἡμῶν.*

Act. 17, 14: Silas und Timotheus blieben dort [in Beröa] zurück. 15 Die, welche Paulus das Geleit gaben, gingen mit bis Athen; dann schieden sie mit dem Auftrage an Silas und Timotheus, letztere sollten ihm [Paulus] möglichst schnell folgen.

Act. 18, 5: Als Silas und Timotheus von Macedonien her angekommen waren, bezeugte Paulus den Juden eindringlich, daß Jesus der Christus sei.

Act. 19, 22: Zwei von seinen Gehilfen, Timotheus und Erastus, schickte er nach Macedonien, während er selbst noch einige Zeit in Asien blieb.

Act. 20, 4: Es begleiteten ihn Sopater, der Sohn des Pyrrhus, aus Beröa, Aristarch und Secundus aus Thessalonich, Gajus aus Derbe und Timotheus.

Rom. 16, 21: Es grüßen euch Timotheus, mein Mitarbeiter, Lucius, Jason und Sosipater, meine Stammesgenossen.

1. Cor. 4, 16: Darum ermahne ich euch, meine Nachahmer zu werden. 17 Deshalb sandte ich Timotheus zu euch: er ist mir ein lieber Sohn und getreu im Herrn; er wird euch wiederum den Weg weisen in Christo Jesu, sowie ich überall in jeder Kirche lehre.

1. Cor. 16, 10: Sobald Timotheus angelangt ist, sehet zu, daß er ohne Furcht bei euch weile; denn er arbeitet am Werke Gottes, wie ich selbst. 11 Daß also niemand ihn gering schätze! Geleitet ihn sodann in Frieden, daß er zu mir zurückkehre; ich warte auf ihn mit den Brüdern.

2. Cor. 1, 1: Paulus, Apostel Jesu Christi durch Gottes Willen, und der Bruder Timotheus an die Kirche Gottes zu Korinth mit all den Heiligen, die in ganz Achaja sind.

Col. 1, 1: Paulus, durch Gottes Willen Apostel Jesu Christi, und der Bruder Timotheus 2 an die heiligen und gläubigen Brüder in Christo Jesu zu Kolossä.

1. und 2. Thess. 1, 1: Paulus, Silvanus und Timotheus an die Kirche zu Thessalonich ....

Philem. 1: Paulus, ein Gefangener für Jesus Christus, und der Bruder Timotheus, an den lieben Philemon, unsern Mitarbeiter.

Hebr. 13, 23: *Γινώσκετε τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν Τιμόθεον ἀπολελυμένον, μεθ' οὗ ἐὰν τάχιον ἔρχηται ὄψομαι ὑμᾶς.* 24 *Ἀσπάσασθε πάντας τοὺς ἡγουμένους ὑμῶν καὶ πάντας τοὺς ἁγίους. Ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας.*

1. Tim. 1, 1: *Παῦλος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν,* 2 *Τιμοθέῳ γνησίῳ τέκνῳ ἐν πίστει. Χάρις, ἔλεος, εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.* 3 *Καθὼς παρεκάλεσά σε προσμεῖναι ἐν Ἐφέσῳ . . .*

2. Tim. 1, 1: *Παῦλος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ θελήματος θεοῦ, κατ' ἐπαγγελίαν ζωῆς τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,* 2 *Τιμοθέῳ ἀγαπητῷ τεκνῳ· χάρις, ἔλεος, εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.* 3 *Χάριν ἔχω τῷ θεῷ, ᾧ λατρεύω ἀπὸ προγόνων ἐν καθαρᾷ συνειδήσει, ὡς ἀδιάλειπτον ἔχω τὴν περὶ σοῦ μνείαν ἐν ταῖς δεήσεσίν μου, νυκτὸς καὶ ἡμέρας* 4 *ἐπιποθῶν σε ἰδεῖν, μεμνημένος σου τῶν δακρύων . . .*

Τίτος.

2. Cor. 2, 12: *Ἐλθὼν δὲ εἰς τὴν Τρῳάδα εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, καὶ θύρας μοι ἀνεῳγμένης ἐν κυρίῳ,* 13 *οὐκ ἔσχηκα ἄνεσιν τῷ πνεύματί μου τῷ μὴ εὑρεῖν με Τίτον τὸν ἀδελφόν μου, ἀλλὰ ἀποταξάμενος αὐτοῖς ἐξῆλθον εἰς Μακεδονίαν.*

2. Cor. 7, 5: *Καὶ γὰρ ἐλθόντων ἡμῶν εἰς Μακεδονίαν οὐδεμίαν ἔσχηκεν ἄνεσιν ἡ σὰρξ ἡμῶν, ἀλλ' ἐν παντὶ θλιβόμενοι· ἔξωθεν μάχαι, ἔσωθεν φόβοι.* 6 *Ἀλλ' ὁ παρακαλῶν τοὺς ταπεινοὺς παρεκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐν τῇ παρουσίᾳ Τίτου·* 7 *οὐ μόνον δὲ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ παρακλήσει ᾗ παρεκλήθη ἐφ' ὑμῖν, ἀναγγέλλων ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἐπιπόθησιν, τὸν ὑμῶν ὀδυρμόν, τὸν ὑμῶν ζῆλον ὑπὲρ ἐμοῦ, ὥστε με μᾶλλον χαρῆναι.*

Hebr. 13, 23: Laßt euch mitteilen, daß unser Bruder Timotheus freigegeben wurde; mit ihm werde ich euch wiedersehen, falls er schnell kommt. 24 Grüßt alle Vorsteher und alle Heiligen. Es grüßen euch die von Italien.

1. Tim. 1, 1: Paulus, Apostel Jesu Christi im Auftrage Gottes, unseres Erretters, und Jesu Christi, unserer Hoffnung, 2 an Timotheus, unsern wahren Sohn im Glauben. Gnade, Erbarmen, Friede von Gott dem Vater und Christus Jesus, unserm Herrn. 3 Ich hatte dir anbefohlen, in Ephesus zu bleiben . . .

2. Tim. 1, 1: Paulus, durch Gottes Willen Apostel Jesu Christi zur Verkündigung des Lebens, das in Christo Jesu ist, 2 an Timotheus, seinen lieben Sohn. Gnade, Erbarmen, Friede von Gott dem Vater und Christus Jesus, unserm Herrn. 3 Ich sage Gott Dank, dem ich in reiner Gesinnung von den Vorfahren her diene, daß meine Erinnerung in den Gebeten Tag und Nacht ohne Unterlaß bei dir weilt. 4 Ich sehne mich, dich wiederzusehen, und gedenke deiner Tränen . . . (Cf. Lebensskizze, S. 242ff.)

Titus.

2. Cor. 2, 12: Für das Evangelium Christi kam ich nach Troas und eine Tür tat sich mir im Herrn auf; 13 aber ich konnte innerlich nicht zur Ruhe kommen, da ich Titus, meinen Bruder, nicht vorfand; ich nahm Abschied von ihnen und machte mich auf den Weg nach Macedonien.

2. Cor. 7, 5: Doch auch bei meiner Ankunft in Macedonien fand ich keine Ruhe, sondern nur Mühsal in jeder Beziehung: äußere Anfechtungen, innere Befürchtungen. 6 Allein Gott, der Tröster der Betrübten, tröstete auch mich und zwar durch das Erscheinen des Titus, 7 doch nicht durc seine Ankunft allein, sondern auch durch den Trost, d ihm bei euch zu teil geworden. Er erzählte mir von eure Verlangen nach mir, von eurem schmerzlichen Bedauern un eurem Eifer für mich; so freute ich mich noch mehr.

2. Cor. 7, 13: *Ἐπὶ δὲ τῇ παρακλήσει ἡμῶν περισσοτέρως μᾶλλον ἐχάρημεν ἐπὶ τῇ χαρᾷ Τίτου, ὅτι ἀναπέπαυται τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἀπὸ πάντων ὑμῶν.* 14 *Ὅτι εἴ τι αὐτῷ ὑπὲρ ὑμῶν κεκαύχημαι, οὐ κατησχύνθην· ἀλλ᾽ ὡς πάντα ἐν ἀληθείᾳ ἐλαλήσαμεν ὑμῖν, οὕτως καὶ ἡ καύχησις ἡμῶν ἡ ἐπὶ Τίτου ἀλήθεια ἐγενήθη.* 15 *Καὶ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ περισσοτέρως εἰς ὑμᾶς ἐστὶν ἀναμιμνησκομένου τὴν πάντων ὑμῶν ὑπακοήν, ὡς μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἐδέξασθε αὐτόν.* 16 *Χαίρω ὅτι ἐν παντὶ θαρρῶ ἐν ὑμῖν.*

2. Cor. 8, 6: *Εἰς τὸ παρακαλέσαι ἡμᾶς Τίτον, ἵνα καθὼς προενήρξατο οὕτως καὶ ἐπιτελέσῃ εἰς ὑμᾶς καὶ τὴν χάριν ταύτην.* 7 *Ἀλλ᾽ ὥσπερ ἐν παντὶ περισσεύετε, πίστει καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ πάσῃ σπουδῇ καὶ τῇ ἐξ ὑμῶν ἐν ἡμῖν ἀγάπῃ, ἵνα καὶ ἐν ταύτῃ τῇ χάριτι περισσεύητε.*

2. Cor. 8, 16: *Χάρις δὲ τῷ θεῷ τῷ διδόντι τὴν αὐτὴν σπουδὴν ὑπὲρ ὑμῶν ἐν τῇ καρδίᾳ Τίτου,* 17 *ὅτι τὴν μὲν παράκλησιν ἐδέξατο, σπουδαιότερος δὲ ὑπάρχων αὐθαίρετος ἐξῆλθεν πρὸς ὑμᾶς.* 18 *Συνεπέμψαμεν δὲ μετ᾽ αὐτοῦ τὸν ἀδελφόν, οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν·* 19 *οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ χειροτονηθεὶς ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν συνέκδημος ἡμῶν ἐν τῇ χάριτι ταύτῃ τῇ διακονουμένῃ ὑφ᾽ ἡμῶν πρὸς τὴν τοῦ κυρίου δόξαν καὶ προθυμίαν ἡμῶν,* 20 *στελλόμενοι τοῦτο, μή τις ἡμᾶς μωμήσηται ἐν τῇ ἁδρότητι ταύτῃ τῇ διακονουμένῃ ὑφ᾽ ἡμῶν·* 21 *προνοοῦμεν γὰρ καλὰ οὐ μόνον ἐνώπιον Κυρίου, ἀλλὰ καὶ ἐνώπιον ἀνθρώπων.* 22 *Συνεπέμψαμεν δὲ αὐτοῖς τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν, ὃν ἐδοκιμάσαμεν ἐν πολλοῖς πολλάκις σπουδαῖον ὄντα, νυνὶ δὲ πολὺ σπουδαιότερον πεποιθήσει πολλῇ τῇ εἰς ὑμᾶς·* 23 *εἴτε ὑπὲρ Τίτου, κοινωνὸς ἐμὸς καὶ εἰς ὑμᾶς συνεργός· εἴτε ἀδελφοὶ ἡμῶν, ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, δόξα Χριστοῦ.* 24 *Τὴν*

2. Cor. 7, 13: Bei diesem meinem Troste bin ich doch weit mehr erfreut über das Glück des Titus; denn ihr alle habt ihn geistig erquickt. 14 So brauchte ich mich nicht zu schämen, wenn ich ihm gegenüber etwas von euch gerühmt habe. Und wie alle Worte, die wir zu euch gesprochen, der Wahrheit gemäß waren, so ist nun auch das Lob, das ich vor Titus über euch ausgesprochen, zur Wahrheit geworden. 15 Denkt er an den Gehorsam von euch allen, wie ihr mit Furcht und Zittern ihn aufgenommen, so schlägt sein Herz höher für euch. 16 Ich freue mich, daß ich unbegrenztes Vertrauen zu euch hege.

2. Cor. 8, 6: Weshalb wir Titus ermunterten, er solle, wie er früher sein in Bezug auf eure Gemeinde unternommenes Werk der Kollekte angefangen, so es auch zum Abschluß bringen. 7 Wie ihr reich seid in allem: in Glaube, Rede, Erkenntnis, im Eifer für alles und in der Liebe, die von uns auf euch übergeht, so sollt ihr auch reich sein in dieser Spende.

2. Cor. 8, 16: Dank sei Gott, daß er ganz den gleichen Liebeseifer für euch in das Herz des Titus gesenkt hat. 17 Dieser nahm wohl meine Bitte entgegen; doch er war eifriger und machte sich aus eigenem Antrieb zu euch auf. 18 Zugleich mit ihm sandten wir den Bruder aus, dessen Lob in Verkündigung des Evangeliums durch alle Gemeinden hin bekannt ist; 19 er ist auch zugleich von allen Kirchen als unser Begleiter für diese Spende gewählt, deren Verwaltung wir nach unserm freien Entschluß zur Ehre des Herrn übernommen haben, 20 um nicht den Argwohn des Geizes in betreff der von uns besorgten Gaben zu erregen. 21 Wir kümmern uns nämlich nicht bloß um das Gute, sofern es Gott offenbar wird, sondern auch, sofern es den Menschen vor Augen liegt. 22 Ihnen haben wir unsern Bruder zugesellt, den wir des öfteren in vielen Angelegenheiten als eifrig erprobten, der aber jetzt

οὖν ἔνδειξιν τῆς ἀγάπης ὑμῶν καὶ ἡμῶν καυχήσεως ὑπὲρ ὑμῶν εἰς αὐτοὺς ἐνδείξασθε εἰς πρόσωπον τῶν ἐκκλησιῶν.

2. Cor. 12, 17: *Μή τινα ὧν ἀπέσταλκα πρὸς ὑμᾶς, δι' αὐτοῦ ἐπλεονέκτησα ὑμᾶς;* 18 *Παρεκάλεσα Τίτον καὶ συναπέστειλα τὸν ἀδελφόν· μήτι ἐπλεονέκτησεν ὑμᾶς Τίτος; Οὐ τῷ αὐτῷ πνεύματι περιεπατήσαμεν; οὐ τοῖς αὐτοῖς ἴχνεσιν;*

Gal. 2, 1: *Ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα μετὰ Βαρνάβα, συνπαραλαβὼν καὶ Τίτον.* 2 *Ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν· καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν, μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον.* 3 *Ἀλλ' οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοί, Ἕλλην ὤν, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι.*

2. Tim. 4, 10: *Τίτος εἰς Δαλματίαν [ἐπορεύθη].*

Tit. 1, 1: *Παῦλος δοῦλος θεοῦ, ἀπόστολος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ καὶ ἐπίγνωσιν ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν* 2 *ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου, ἣ ἐπηγγείλατο ὁ ἀψευδὴς θεὸς πρὸ χρόνων αἰωνίων,* 3 *ἐφανέρωσεν δὲ καιροῖς ἰδίοις τὸν λόγον αὐτοῦ ἐν κηρύγματι, ὃ ἐπιστεύθην ἐγὼ κατ' ἐπιταγὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ,* 4 *Τίτῳ γνησίῳ τέκνῳ κατὰ κοινὴν πίστιν· χάρις καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν.* 5 *Τούτου χάριν ἀπέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ, ἵνα τὰ λείποντα ἐπιδιορθώσῃ, καὶ καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους, ὡς ἐγώ σοι διεταξάμην . . .*

bei seinem großem Vertrauen auf euch noch eifriger sein wird. 23 Was Titus betrifft, so ist er mein Genosse und mein Mitarbeiter bei euch; was unsere Brüder betrifft, so sind sie die Abgesandten der Kirchen, die Ehre Christi. 24 Den Händen dieser Männer sollt ihr angesichts der Gemeinden die Zeichen eurer Liebe und unseres Rühmens über euch anvertrauen.

2. Cor. 12, 17: Habe ich vielleicht durch jemand, den ich mit meiner Sendung an euch betraut, euch übervorteilt? 18 Ich habe Titus eingeladen [zu euch zu gehen] und ihm den Bruder als Begleiter mitgegeben. Sollte Titus euch in irgend etwas übervorteilt haben? Ist unser Wandel nicht im gleichen Geiste? Folgt er nicht derselben Spur?

Gal. 2, 1: Nach vierzehn Jahren ging ich wieder mit Barnabas nach Jerusalem; auch Titus nahm ich mit. 2 Diese Reise unternahm ich infolge einer Offenbarung, und ich legte das Evangelium, welches ich den Heiden predige, besonders denen vor, die Ansehen hatten, damit ich nicht ins Leere renne oder gerannt sei. 3 Aber nicht einmal Titus, der mit mir war, wurde gezwungen, sich beschneiden zu lassen, obgleich er Heide war.

2. Tim. 4, 10: Titus [zog] nach Dalmatien.

Tit. 1, 1: Paulus, ein Knecht Gottes, Apostel Jesu Christi für den Glauben der Auserwählten Gottes und für die Erkenntnis der Wahrheit, die zur Frömmigkeit führt, 2 bei der Hoffnung auf ewiges Leben, das der untrügliche Gott vor ewigen Zeiten verheißen, 3 das er aber zur bestimmten Stunde als sein Wort geoffenbart hat in der Ankündigung, mit der ich gemäß dem Auftrage Gottes, unseres Retters, betraut wurde, 4 an Titus, seinen wahren, rechten Sohn nach dem gemeinsamen Glauben: Gnade, Erbarmen, Friede von Gott dem Vater und Christus Jesus, unserm Heiland. 5 Der Zweck, warum ich dich in Kreta zurückließ, war der, daß du alle verbessernden Einrichtungen träfest, die erübrigten, und von Stadt zu Stadt Presbyter einsetztest, wie ich dir befohlen hatte . . . (Cf. Lebensskizze, S. 250 ff.)

Τρόφιμος.

Act. 20, 4: *Συνείπετο αὐτῷ . . . Ἀσιανοὶ δὲ Τυχικὸς καὶ Τρόφιμος.* 5 *Οὗτοι προελθόντες ἔμενον ἡμᾶς ἐν Τρῳάδι.*

Act. 21, 29: *Ἦσαν γὰρ προεωρακότες Τρόφιμον τὸν Ἐφέσιον ἐν τῇ πόλει σὺν αὐτῷ, ὃν ἐνόμιζον ὅτι εἰς τὸ ἱερὸν εἰσήγαγεν ὁ Παῦλος.* 30 *Ἐκινήθη τε ἡ πόλις ὅλη . . .*

2. Tim. 4, 20: *Τρόφιμον δὲ ἀπέλιπον ἐν Μιλήτῳ ἀσθενοῦντα.* 21 *Σπούδασον πρὸ χειμῶνος ἐλθεῖν.*

Τυχικός.

Act. 20, 4: *Συνείπετο δὲ αὐτῷ Σώπατρος Πύρρου Βεροιαῖος, Θεσσαλονικέων δὲ Ἀρίσταρχος καὶ Σέκουνδος, καὶ Γάϊος Δερβαῖος καὶ Τιμόθεος· Ἀσιανοὶ δὲ Τυχικὸς καὶ Τρόφιμος.* 5 *Οὗτοι προελθόντες ἔμενον ἡμᾶς ἐν Τρῳάδι.*

Eph. 6, 21: *Ἵνα δὲ καὶ ὑμεῖς εἰδῆτε τὰ κατ' ἐμέ, τί πράσσω, πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τυχικὸς ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος ἐν κυρίῳ,* 22 *ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο, ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν.*

Col. 4, 7: *Τὰ κατ' ἐμὲ πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τυχικός, ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος καὶ σύνδουλος ἐν κυρίῳ,* 8 *ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο, ἵνα γνῷ τὰ περὶ ὑμῶν καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν,* 9 *σὺν Ὀνησίμῳ τῷ πιστῷ καὶ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ, ὅς ἐστιν ἐξ ὑμῶν· πάντα ὑμῖν γνωρίσουσιν τὰ ὧδε.*

2. Tim. 4, 12: *Τυχικὸν δὲ ἀπέστειλα εἰς Ἔφεσον.*

Tit. 3, 12: *Ὅταν πέμψω Ἀρτεμᾶν πρὸς σὲ ἢ Τυχικόν, σπούδασον ἐλθεῖν πρός με εἰς Νικόπολιν· ἐκεῖ γὰρ κέκρικα παραχειμάσαι.*

Trophimus.

Act. 20, 4: Es begleiteten ihn [Paulus] ... Tychicus und Trophimus aus Asien. 5 Sie gingen voraus und warteten dann auf uns in Troas.

Act. 21, 29: Sie [die Juden] hatten nämlich vorher Trophimus aus Ephesus mit ihm [Paulus] zusammen in der Stadt gesehen und meinten, Paulus habe ihn mit in den Tempel hineingenommen. 30 Die ganze Stadt geriet in Bewegung ...

2. Tim. 4, 20: Trophimus mußte ich wegen Krankheit in Milet zurücklassen. 21 Komm vor dem Winter in Eile zu mir. (Cf. Lebensskizze, S. 255f.)

Tychicus.

Act. 20, 4: Als Begleiter waren bei ihm [Paulus] Sopater, der Sohn des Pyrrhus, aus Beröa, Aristarch und Secundus aus Thessalonich, Gajus aus Derbe und Timotheus aus Asien, Tychicus und Trophimus. 5 Diese gingen voraus und warteten dann auf uns in Troas.

Eph. 6, 21: Damit ihr nun das erfahret, was mich betrifft, und was ich tue, so wird euch Tychicus über all das berichten; er ist mein lieber Bruder und ein getreuer Diener im Herrn. 22 Ich sandte ihn gerade darum, daß er euch vieles über mich mitteile und eure Herzen tröste.

Col. 4, 7: Alles, was um mich vorgeht, wird euch Tychicus erzählen; er ist mein lieber Bruder und ein getreuer Diener und Mitknecht im Herrn. 8 Ich sandte ihn gerade zu dem Zwecke zu euch, damit er alles, was euch betrifft, erfahre und eure Herzen tröste. 9 Mit ihm kommt Onesimus, mein getreuer und lieber Bruder, der aus eurer Mitte ist; sie werden euch über alle hiesigen Angelegenheiten Mitteilung machen.

2. Tim. 4, 12: Tychicus habe ich nach Ephesus geschickt.

Tit. 3, 12: Sobald ich dir Artemas oder Tychicus zuschicke, komme eiligst zu mir nach Nikopolis; ich bin entschlossen, dort den Winter zuzubringen. (Cf. Lebensskizze, S. 256ff.)

Φίλιππος.

Act. 6, 5: *Ἐξελέξαντο Στέφανον ἄνδρα πλήρη πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου, καὶ Φίλιππον . . .*

Act. 8, 4: *Οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες διῆλθον εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον.* 5 *Φίλιππος δὲ κατελθὼν εἰς πόλιν τῆς Σαμαρίας ἐκήρυσσεν αὐτοῖς τὸν Χριστόν.* 6 *Προσεῖχον δὲ οἱ ὄχλοι τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τοῦ Φιλίππου ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἀκούειν αὐτοὺς καὶ βλέπειν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει.* 7 *Πολλοὶ γὰρ τῶν ἐχόντων πνεύματα ἀκάθαρτα, βοῶντα φωνῇ μεγάλῃ ἐξήρχοντο· πολλοὶ δὲ παραλελυμένοι καὶ χωλοὶ ἐθεραπεύθησαν·* 8 *καὶ ἐγένετο χαρὰ μεγάλη ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ.*

Act. 8, 12: *Ὅτε δὲ ἐπίστευσαν τῷ Φιλίππῳ εὐαγγελιζομένῳ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐβαπτίζοντο ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες.* 13 *Ὁ δὲ Σίμων καὶ αὐτὸς ἐπίστευσεν, καὶ βαπτισθεὶς ἦν προσκαρτερῶν τῷ Φιλίππῳ.*

Act. 8, 26: *Ἄγγελος δὲ Κυρίου ἐλάλησεν πρὸς Φίλιππον λέγων· Ἀνάστηθι καὶ πορεύου κατὰ μεσημβρίαν ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν καταβαίνουσαν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Γάζαν· αὕτη ἐστὶν ἔρημος.* 27 *Καὶ ἀναστὰς ἐπορεύθη.*

Act. 8, 30: *Προσδραμὼν δὲ ὁ Φίλιππος ἤκουσεν αὐτοῦ ἀναγινώσκοντος Ἡσαΐαν τὸν προφήτην, καὶ εἶπεν· Ἆράγε γινώσκεις ἃ ἀναγινώσκεις;* 31 *Ὁ δὲ εἶπεν· Πῶς γὰρ ἂν δυναίμην, ἐὰν μή τις ὁδηγήσῃ με;*

Act. 8, 35: *Ἀνοίξας δὲ ὁ Φίλιππος τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς γραφῆς ταύτης εὐηγγελίσατο αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν.*

Act. 8, 40: *Φίλιππος δὲ εὑρέθη εἰς Ἄζωτον, καὶ διερχόμενος εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις πάσας ἕως τοῦ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς Καισαρίαν.*

Act. 21, 8: *Ἤλθομεν εἰς Καισαρίαν, καὶ εἰσελθόντες εἰς τὸν οἶκον Φιλίππου τοῦ εὐαγγελιστοῦ, ὄντος ἐκ τῶν ἑπτά, ἐμείναμεν παρ' αὐτῷ.* 9 *Τούτῳ δὲ ἦσαν θυγατέρες τέσσαρες παρθένοι*

Philippus.

Act. 6, 5: Die Wahl fiel auf Stephanus, einen Mann voll des Glaubens und des heiligen Geistes, und auf Philippus ...

Act. 8, 4: Als man sie so versprengt hatte, zogen sie weiter und verkündeten die frohe Botschaft. 5 Philippus kam nach der Stadt Samaria und predigte den Bewohnern Christus. 6 Die Menge folgte voll Aufmerksamkeit einhellig jedem Worte des Philippus; sie hörten auf ihn und sahen die Zeichen, welche er wirkte. 7 Aus nicht wenigen, welche unreine Geister hatten, fuhren dieselben unter mächtigem Geschrei aus; andern wurden ungelenke, lahme Gliedmaßen geheilt. 8 Eine große Freude erfüllte deshalb jene Stadt.

Act. 8, 12: Als sie nun Philippus glaubten, der die Botschaft vom Reich Gottes und von Jesus Christus verkündete, da wurden Männer und Frauen getauft. 13 Simon [der Magier] selbst kam auch zum Glauben; er wurde getauft und hielt sich zu Philippus.

Act. 8, 26: Ein Engel des Herrn sprach zu Philippus: „Steh auf und geh südwärts auf die Landstraße, welche von Jerusalem nach Gaza führt; sie ist verlassen". 27 Er stand auf und ging.

Act. 8, 30: Philippus lief hinzu, und als er ihn [den Kämmerer] den Propheten Isaias lesen hörte, sprach er: „Verstehst du auch, was du liest?" 31 Er antwortete: „Wie sollte ich, wenn niemand mich unterweist?"

Act. 8, 35: Philippus öffnete seinen Mund und verkündete ihm, von dieser Schriftstelle ausgehend, die frohe Botschaft von Jesus.

Act. 8, 40: Philippus wurde in Azot gefunden, und auf seiner Wanderung predigte er in allen Städten bis zu seiner Ankunft in Cäsarea.

Act. 21, 8: Als wir am folgenden Tag nach Cäsarea kamen, gingen wir in das Haus des Philippus, des Evangelisten, eines der sieben, und wohnten bei ihm; 9 seine

προφητεύουσαι. 10 *Ἐπιμενόντων δὲ ἡμῶν ἡμέρας πλείους, κατῆλθέν τις ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας προφήτης ὀνόματι Ἄγαβος.*

Φορτουνᾶτος.

1. Cor. 16, 15: *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί· οἴδατε τὴν οἰκίαν Στεφανᾶ καὶ Φορτουνάτου καὶ Ἀχαϊκοῦ, ὅτι ἐστὶν ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας, καὶ εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς·* 16 *ἵνα καὶ ὑμεῖς ὑποτάσσησθε τοῖς τοιούτοις καὶ παντὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι.* 17 *Χαίρω δὲ ἐπὶ τῇ παρουσίᾳ Στεφανᾶ καὶ Φορτουνάτου καὶ Ἀχαϊκοῦ, ὅτι τὸ ὑμέτερον ὑστέρημα αὐτοὶ ἀνεπλήρωσαν·* 18 *ἀνέπαυσαν γὰρ τὸ ἐμὸν πνεῦμα καὶ τὸ ὑμῶν. Ἐπιγινώσκετε οὖν τοὺς τοιούτους.*

1. Clem. 65, 1: *Τοὺς δὲ ἀπεσταλμένους ἀφ᾽ ἡμῶν Κλαύδιον Ἔφηβον καὶ Οὐαλέριον Βίτωνα σὺν καὶ Φορτουνάτῳ ἐν εἰρήνῃ μετὰ χαρᾶς ἐν τάχει ἀναπέμψατε πρὸς ἡμᾶς, ὅπως θᾶττον τὴν εὐκταίαν καὶ ἐπιποθήτην ἡμῖν εἰρήνην καὶ ὁμόνοιαν ἀπαγγέλλωσιν, εἰς τὸ τάχιον καὶ ἡμᾶς χαρῆναι περὶ τῆς εὐσταθείας ὑμῶν.*

Φύγελος.

2. Tim. 1, 15: *Οἶδας τοῦτο, ὅτι ἀπεστράφησάν με πάντες οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ, ὧν ἐστὶν Φύγελος καὶ Ἑρμογένης.*

vier Töchter waren Jungfrauen und prophetisch begabt. 10 Als wir uns einige Tage dort aufhielten, kam von Judäa ein Prophet mit Namen Agabus. (Cf. Lebensskizze, S. 258f.)

Fortunatus.

1. Cor. 16, 15: Dies lege ich euch ans Herz, Brüder: Ihr wißt, daß das Haus des Stephanas, des Fortunatus und Achaicus der Erstling von Achaja ist, und daß sie sich dem Dienste für die Heiligen gewidmet haben. 16 Demnach sollt auch ihr ihnen untertan sein und jedem, der Mitarbeiter ist und die Mühen übernimmt. 17 Die Anwesenheit des Stephanas, des Fortunatus und Achaicus macht mir Freude, denn sie haben ersetzt, was euch abging. 18 Sie brachten meinem und eurem Geiste Ruhe und Frieden; heget deshalb Hochschätzung gegen solche Männer.

1. Clem. 65: Die zugleich mit Fortunatus von uns gesandten Männer: Claudius Ephebus und Valerius Bito, lasset bald in Frieden und voll Freude zu uns zurückkehren, damit sie uns eiligst von dem begehrenswerten und ersehnten Frieden und der Eintracht berichten, und wir uns sobald als möglich über eure wiedererlangte Ruhe freuen. (Cf. Lebensskizze, S. 260.)

Phigelus.

2. Tim. 1, 15: Du weißt, daß sich alle, die in Asien [sind], von mir weggewandt haben, unter ihnen Phigelus und Hermogenes. (Cf. Lebensskizze, S. 260.)

No. III.

Datenliste.

Kanonische Schriften.

Protestantische[1]) Datierung	Urkunde	Kathol. Datierung
Jahr 63: Kübel, Solger. 70 und später: Bunsen, Schenkel, Haweis, B. Weiß, Holstein. 69—96: Réville, Hilgenfeld, Köstlin, Hausrath, W. Brückner, Renan. 81—96: Jülicher. 110: Volkmar. 130—140: Pfleiderer.	Matth.	42 (Hebräischer Urtext). 60 (Griechische Übersetzung).
Vor 70: Weiß, Pfleiderer, W. Brückner. Nach 70: Bleek-Mangold, Beyschlag, Weizsäcker. 70—100: Jülicher. 73: Volkmar, M. H. Schulze. 76: Renan. 80: Hilgenfeld, Holstein. 80—90: Haweis. 100: Hoekstra. 117—120: Keim. 120—130: Usener.	Marc.	42—44 (Erste Abfassung für die Neophyten des Petrus in Rom). 63/64 (Neue Herausgabe für weitere christl. Kreise).
Vor 70: Godet, Grau, Schaff, v. Hoffmann, Lutteroth, Resch, Nösgen. 80: Bunsen, Weiß. 90—94: Haweis. 95: Renan. 100: Zeller, Volkmar, M. H. Schulze, Scholten, Hilgenfeld, Holstein, Weizsäcker, Pfleiderer.	Luc.	61—62.

[1]) Für die protestantische Datierung wurden die Einleitungen von Zahn, Holtzmann, Jülicher benutzt.

Protestantische Datierung	Urkunde	Kathol. Datierung
Vor 70: Lardner, Wegscheider. 70—80: L. Schulze. 80—90: Ewald. 100—125: Osc. Holtzmann, Jülicher. 110—115: Renan, Schenkel. 130: Haweis, Keim. 130—135: Lützelberger. 140: Hilgenfeld, Hausrath, Thoma, Pfleiderer. 135—163: Tayler. 150: Zeller. Circa 150: Bretschneider, Scholten, Matthes. 155: Volkmar. 150—160: Schwegler. 160—170: Baur.	Joh.	96—100.
66—70: Schneckenburger, Hitzig, Grau, Nösgen. Bis 80: Lekebusch, Trip, Ewald, Lechler, Guder, Bleek, Renan, Schenkel, Meyer. 75—100: Wendt, Spitta. 90: Köstlin, Mangold. 95: Hilgenfeld. 100—110: Volkmar, Wittichen, Jacobsen, Jülicher. 110—120: Pfleiderer. 98—117: Schwegler, Zeller, Overbeck, Davidson. 117—138: Keim, Hausrath, Usener. 125—150: Straatman, Meijboom, van Manen.	Act.	63 (Frühjahr).
59.	Rom.	58.
58: Holtzmann. 58—60: Jülicher.	1. Cor. und 2. Cor.	56. 57.
54—56: Holtzmann, Rückert, Sieffert. 55—57: Jülicher. 61—62: Brückner.	Gal.	53. (49).
63—64: Jülicher. 75: Ewald. 80: Scholten. 90: Klöpper. 117—138: Volkmar, Hausrath, Hilgenfeld, Davidson, Rovers.	Eph.	62.

Protestantische Datierung	Urkunde	Kathol. Datierung
62—64.	Phil.	63.
Nach 61: Holtzmann. 63/64: Jülicher.	Col.	62.
53—54: Holtzmann. 54—55: Jülicher.	1. Thess.	51—52.
98—117: Hilgenfeld, C. Hase, Bahnsen, Pfleiderer.	2. Thess.	51—52 (Drei Monate später als 1. Thess.).
125: Jülicher. 117—138: Holtzmann.	1. Tim.	65.
125: Jülicher. 117—138: Holtzmann.	2. Tim.	66.
125: Jülicher. 117—138: Holtzmann.	Tit.	65 (Herbst).
63—64.	Philem.	62.
65: De Wette, Tholuck, Moll, Kurtz, Wichelhaus, Wieseler, Hilgenfeld, Bunsen, Renan, Davidson, Godet, Westcott, Scholten. Nach 70: Kluge, Lipsius, Zahn, Jülicher. 116—118: Volkmar, Keim, Hausrath.	Hebr.	63—64.
? Unecht: Baur, Schwegler, Hilgenfeld, Weizsäcker, Hausrath, Bloin, Zyro, O. Pfleiderer, Schmiedel, v. Soden, Klöpper, Delitzsch, Kahnis, Ströbel. 125—150: Jülicher.	Jac.	61/62. (49.)
Von Silas geschrieben: Weiße, Ewald, W. Grimmer, Schenkel, Gardthausen, F. Spitta, Usteri. 81—96: Scholten, Bydragen, v. Soden. 98—117: Lipsius, Pfleiderer, Hausrath, W. Brückner, Weizsäcker, Klöpper, Hilgenfeld, Davidson, Schmiedel, Jülicher. 117—138: Zeller, Steck. 140—147: Volkmar.	1. Petr.	63/64.

Protestantische Datierung	Urkunde	Kathol. Datierung
90—100: Ewald. 100—150: Mayerhoff, Credner, v. Soden. Circa 150: Hilgenfeld, Hausrath, Mangold. 170—180: Davidson, Volkmar.	2. Petr.	66 (Herbst).
Vorstufe zum Joh.-Evg.: Bleek, Brückner, Huther, Reuß, Weiß, Zeller, Hilgenfeld, Davidson, H. Lüdemann. Zweiter Teil vom Joh.-Evg.: Michaelis, Storr, Eichhorn, Berger, Bretschneider. Begleitschreiben zum Joh.-Evg.: Hugo Frommann, Baumgarten-Crusius, Hofmann, Hofstede, de Groot, Thiersch, Ebrard.	1. Joh.	96—100.
130—135: Hilgenfeld, Davidson.	2. und 3. Joh.	96—100.
62—70: Arnauld, Guerike, Bleek, Stier, Weiß. 80: Credner, Ewald, Hofmann, Spitta, Sieffert. 80—90: v. Soden. 130: Schenkel, Straatman. 100—180: Jülicher.	Jud.	65.
41—54: Grotius, Hammond. 54—68: Harenberg, Zuschlag, Bruston. 68—69: Neander, de Wette, Credner, Reuß, Baur, Zeller, Hase, Guerike, Volkmar, Scholten, Renan, A. Maier, Hilgenfeld, Hausrath, Krenkel, Thiersch, Ewald, Wieseler, Beyschlag, Gebhardt, Immer, Haweis. 69—79: Eichhorn, Lücke, E. Böhmer, Bleek, Düsterdiek, B. Weiß, Hildebrandt. 69 erster Teil: } Jülicher. 96 zweiter Teil: } Jülicher.	Apoc.	95.

Nichtkanonische Schriften.

96—98	Der Barnabasbrief.
96	Der Brief des Clemens an die Korinther.
150—175	Die unter dem Namen zweiter Clemensbrief bekannte Homilie.
110—117	Die Briefe des Ignatius von Antiochien: je einer an die Christen in Ephesus, Magnesia, Tralles, Rom, Philadelphia, Smyrna; einer an Polycarp.
110—120	Der Brief des Polycarp an die Christen in Philippi.
140—154/5	Der Pastor des Hermas.
80—120	Funk, Zahn, Petersen, Langen, Aberle, Lechler. } Die Didache.
130—135	Hilgenfeld, Davidson.
120—165	Bogennius, Harnack.
130—140	erster Teil } Bonet, Maury.
150—160	zweiter Teil } Bonet, Maury.
163—165	Volkmar.
190—200	Krawutzki.

Chronologische Übersicht der Ereignisse vom Jahre 30—67.

(Die apostolischen Jahrzehnte.)

30	Der Tod Jesu.
	Wahl des Apostels Mathias. Ausgießung des heiligen Geistes. Predigt des Petrus.
36 (32)	Wahl und Weihe der sieben Apostelgehilfen in Jerusalem.
37 (33)	Steinigung des Stephanus. Tätigkeit des Philippus in Samarien und einiger Christen aus Cypern in Antiochien.
	Die Bekehrung des Paulus.[1])

[1]) Die Bekehrung des Paulus fand 17 Jahre vor der Gal. 2, 1 angegebenen Begegnung des Heidenapostels mit den Zwölfen statt. Verlegt man dies Zusammentreffen der Apostel (in Jerusalem) ins Jahr 50, in die Zeit des Konzils, so ergibt sich das Jahr 36/37; nimmt man aber an, daß der Gal. 2, 1 berichtete Besuch des Paulus identisch ist mit der Almosenreise (Act. 11, 30), welche im Jahre 44 oder 46 stattfand, so ergibt sich auch für die Bekehrung ein 4 oder 6 Jahre früheres Datum.

Belser, Weber und andere verbinden Act. 11, 30 und Gal. 2, 1. Die sich daraus ergebende verschiedene Datierung ist in Klammern

37—40 (33—36)	Aufenthalt des Paulus in Arabien.
37—40	Krieg zwischen Aretas und Herodes Antipas.
40 (36), Anfang des Jahres	Erste Reise des Paulus nach Jerusalem, Besuch bei Petrus.
40—42 (36—42)	Aufenthalt des Paulus in Tarsus, Cilicien, Syrien. Wenig Missionstätigkeit. Studium.
41	König Herodes Agrippa I. gelangt zur Herrschaft; er verbindet sich mit den Pharisäern und verfolgt die Christen.
42 oder 43	Ankunft des Paulus in Antiochien.
	Jacobus d. Ä. wird enthauptet.
42 Ostern	Einkerkerung und Befreiung des Petrus. Er geht mit Markus nach Cäsarea, von dort unter Leitung des Hauptmanns Cornelius nach Rom.
42	Matthäus schreibt in Palästina das Evangelium (hebräisch) zur Verteidigung gegen die Angriffe der Pharisäer.
42—44	Marcus schreibt in Rom das Evangelium für die durch die Predigt des Petrus gewonnenen Christen.
44—46 (46—48)	Hungersnot in Judäa.
44 (46)	Paulus und Barnabas bringen zur Linderung der Hungersnot Almosen nach Jerusalem.
	Tod des Herodes Agrippa I.
(46)	(Paulus und Petrus in Antiochien: gleiches Benehmen gegen Heidenchristen, verschiedenartiges Verhalten gegen die angekommenen Judenchristen.)
46—49	Erste Missionsreise des Apostels Paulus. Paulus, Barnabas und Marcus wirken zusammen auf der Insel Cypern. Marcus verläßt sie in Perge (Pamphylien) und kehrt nach Jerusalem zurück. Weitere Tätigkeit der zwei andern Missionare in Antiochien (Pisidien), Ikonium, Lystra und Derbe; Einsetzung von ansässigen Vorstehern auf der Rückreise in Lystra, Ikonium und Antiochien. Aufbruch von Pisidien nach Perge und von hier nach Antiochien in Syrien.
48	Die judaistische Partei in Jerusalem sendet zur Zeit der Abwesenheit des Paulus und Barnabas Männer nach Antiochien, um die Heidenchristen zur Annahme des mosaischen Gesetzes zu bestimmen.

angegeben, soll aber keineswegs durch diese Form als ganz unwahrscheinlich hingestellt sein.

Belser hat in der Einleitung in das Neue Testament (Freiburg 1901) alle Fragen der Chronologie eingehend erörtert; man vergleiche auch von demselben Verfasser: Zur Chronologie des Paulus. Theologische Quartalschrift (Ravensburg 1898) No. 80, S. 353—379.

(49)	(Paulus schreibt in Antiochien den Brief an die Galater, Jacobus einige Monate später den unter seinem Namen bekannten Brief an Judenchristen.)
50	Reise des Paulus und Barnabas nach Jerusalem. Das Apostelkonzil: die judaistische Partei in ihren national-religiösen Bestrebungen verurteilt, die Heidenchristen von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes endgültig freigesprochen.
50	Nach dem Konzil und nach kurzem Aufenthalt in Antiochien beginnt die zweite Missionsreise des Paulus in Begleitung des Silas. Sie ziehen durch Syrien, Cilicien, Lykaonien. In Lystra wählt der Apostel als zweiten Begleiter Timotheus. Der Weg geht von Lystra nach Ikonium, sodann durch Pisidien, Phrygien, Mysien nach Troas und Neapolis. Von hier führt die Römerstraße nach Philippi und Thessalonich. In diesen beiden Städten werden Christengemeinden gegründet. In Thessalonich biegt Paulus von der Via Egnatia nach Beröa ab und geht von dort allein nach Athen. Sobald Timotheus den Apostel in Athen eingeholt hat, wird er nach Thessalonich geschickt.
50/51	Zehntes Jahr der Regierung des Claudius; Dekret zur Ausweisung der Juden aus Rom. Aquila wird als Jude aus Rom ausgewiesen und trifft im Sommer in Korinth ein.
51 Herbst	Paulus kommt allein nach Korinth und wohnt als Zeltmacher bei dem Juden Aquila.
51 Herbst bis 53 Frühjahr	Eineinhalbjähriger Aufenthalt des Paulus in Korinth.
51	Timotheus kehrt von Thessalonich zurück, holt in Beröa Silas ab und trifft mit ihm bei Paulus in Korinth ein.
51—52	Der erste und zweite Brief an die Thessalonicher werden von Paulus, Silas und Timotheus in einem zeitlichen Abstand von drei bis vier Monaten von Korinth nach Thessalonich geschickt.
53	Silas überbringt den Brief an die Galater.
53 Frühjahr	Überfahrt des Paulus von dem Hafen Cenchreä (Korinth) nach Ephesus; nach kurzem Aufenhalt Reise nach Jerusalem und von Jerusalem nach Antiochien. Unterdessen ist Apollo in Ephesus eingetroffen.
53 Herbst	Nach mehrmonatlichem Aufenthalte in Antiochien beginnt Paulus die dritte Missionsreise: er nimmt

	seinen Weg durch Syrien und Cilicien über Südgalatien und Phrygien und kommt nach Ephesus.
53—54	Tätigkeit des Apollo in Korinth; Judenchristen nehmen in eitlem Nationalgefühl für ihn Partei.
54 Frühjahr bis 56 Herbst	Aufenthalt des Paulus in Ephesus. Apollo verläßt Korinth und kommt nach Ephesus. Paulus sendet Timotheus und Erastus nach Korinth (Landweg), die ansässigen Vorsteher Stephanas, Fortunatus und Achaicus überbringen den ersten Korintherbrief (Seeweg; April 56). Timotheus kehrt mit ungenügendem Bescheid nach Ephesus zurück; daraufhin wird Titus nach Korinth geschickt.
56 Winter	Aufenthalt des Paulus in Troas.
57 Frühjahr	Überfahrt des Paulus nach Macedonien. In Philippi trifft Titus mit Nachrichten aus Korinth ein; kurz darauf wird er mit dem im Namen des Paulus und Timotheus abgefaßten zweiten Korintherbrief wieder dorthin zurückgeschickt.
57/58 Winter	Drei Monate langer Aufenthalt des Paulus in Korinth. Zu Beginn des Jahres 58 wird im Hause des Gajus der Brief an die Römer verfaßt.
58 Frühjahr	Durch die Nachstellungen der Juden in Korinth wird die von Paulus geplante direkte Überfahrt zur See nach Syrien gehindert; der Apostel nimmt seinen Weg nordwärts nach Macedonien zu und kommt durch Kleinasien nach Palästina.
58	Die Abschiedsrede des Paulus in Milet vor den ansässigen Vorstehern und dem versammelten Volke; kurzer Aufenthalt in Cäsarea bei Philippus; Zusammentreffen mit Agabus.
	Juden aus Ephesus erkennen Paulus in Jerusalem wieder, weil ihn Trophimus, ein ephesischer Heidenchrist, begleitet. Todesgefahr, Rede des Apostels an das Volk; der Tribun Claudius Lysias bringt ihn unter Bedeckung nach Cäsarea.
58 Sommer bis 60 Spätsommer	Gefangenschaft des Paulus in Cäsarea unter Prokurator Felix und nach ihm unter Festus. Appellation an den Kaiser; Übersiedlung nach Rom.
60 Oktober	Ankunft in Kreta.
60 Winter	Aufenthalt in Malta.
60	Das Evangelium des Matthäus wird ins Griechische übertragen.
61 Frühjahr	Ankunft des Paulus in Rom; er bezieht eine Mietwohnung und spricht bei der jüdischen Synagoge vor. Bekehrung des Sklaven Onesimus. Epaphras

	kommt von Kolossä nach Rom und klagt über die Umtriebe der Judaisten.
61—62	Jacobus schreibt den Christen in Kleinasien einen Brief.
62	Lucas schreibt in Rom das Evangelium.
62	Marcus kommt von Ägypten nach Rom und tritt wieder in den Dienst des Paulus.
	Indes Epaphras noch in Rom bei Paulus bleibt, wird Tychicus mit dem Epheser- und Kolosserbrief nach Kleinasien geschickt. Onesimus begleitet ihn und führt das Empfehlungsschreiben an seinen Herrn Philemon mit sich.
	Epaphroditus, ein ansässiger Vorsteher, kommt aus Philippi nach Rom und erkrankt dortselbst.
63 Frühjahr	Der Prozeß des Paulus wird in Angriff genommen, der Gefangene kommt in strengere Haft.
63	Lucas bringt die Apostelgeschichte zum Abschluß.
	Paulus sendet Epaphroditus mit einem Brief an die Philipper zurück und spricht seine Hoffnung auf baldige Freilassung aus. Der Apostel wird freigesprochen.
63 Herbst oder 64 Frühjahr	Reise des Paulus nach Spanien. Unmittelbar vor der Überfahrt oder gleich nach der Rückkehr geht von Italien aus das als „Hebräerbrief" bekannte Schreiben an die Judenchristen in Palästina ab.
	Während Paulus in Spanien weilt, trifft Silas, sein Wandergehilfe. aus Kleinasien in Rom ein. Petrus hört seinen Bericht, verfaßt das „erster Petrusbrief" genannte Schreiben und schickt Silas nach Kleinasien zurück.
63/64	Das im Jahre 44 für die Neophyten des Petrus geschriebene Marcusevangelium wird weiteren Kreisen zugänglich gemacht.
64, 18.-24. Juli	Brand der Stadt Rom.
September	Beginn der Verfolgung unter Nero.
64 Herbst oder 65 Frühjahr	Rückkehr des Paulus von Spanien; Reise nach Kleinasien; auf der Überfahrt hält der Apostel in Kreta an und läßt nach kurzem Aufenthalt Titus dort allein zurück; in Ephesus weist er Timotheus vorderhand eine dauernde Wirksamkeit an und schickt ihm von Philippi in Macedonien ein Schreiben (erster Brief an Timotheus) zu.
65	Der Apostel Judas schreibt den Judenchristen in Palästina einen Brief.
	Trophimus, der Begleiter des Paulus, erkrankt und wird in Milet zurückgelassen; in Troas bleiben der

	Reisemantel, Bücher und Pergamente des Paulus im Hause des Carpus zurück; Erastus, ein anderer Gefährte des Apostels, trennt sich in Korinth von der Reisegesellschaft desselben.
	Paulus sendet Apollo und Zenas mit dem Titusbrief nach Kreta; bald darauf geht Artemas nach Kreta ab und übernimmt dort die Wirksamkeit des Titus.
65 Winter	Paulus und Titus treffen in Nikopolis zusammen; Titus wird nach Dalmatien, Crescens nach Galatien (Gallien) geschickt.
66 Frühjahr	Paulus trifft in Rom ein und wird als Christ verhaftet. Onesiphorus kommt aus Kleinasien den Gefangenen besuchen. Demas kehrt gegen den Willen des Apostels in seine Heimat, nach Thessalonich, zurück. Paulus ruft Timotheus zu sich (zweiter Brief an Timotheus) und sendet Tychicus zu dessen Vertretung nach Ephesus.
Herbst	Petrus schreibt den Christen Kleinasiens den zweiten Brief.
	Timotheus kommt vor dem Winter mit Marcus nach Rom.
	Ausbruch des jüdischen Krieges.
67	Tod des Petrus und Paulus in Rom.

No. IV.

Datierung des Clemensbriefes.

Innere Zeitangaben im Clemensbriefe selbst.

a) Die einzelnen Zeitangaben.

Zeitbestimmung.	Text.
Zeit der Verfolgung. (Verfolgungen fanden statt unter Nero 64—68, Domitian 81—96, Trajan 98—117.)	1. Clem. 1, 1: Brüder! Nur weil jählings und in ununterbrochener Folge Unglück auf Unglück über uns hereinbrach, nehmen wir so spät Stellung zu dem, was bei euch, Geliebte, zu wünschen übrig läßt: zu dem heillosen, verabscheuungswürdigen Aufstande, — ein Ding so fremd, so fernliegend den Auserwählten Gottes. 55, 2: Nicht wenige hier unter uns überlieferten sich freiwillig der Gefangenschaft, um die Fesseln anderer zu lösen; wieder andere verkauften sich selbst in Sklaverei und verwandten den Kaufpreis, um Hungernde zu sättigen; alles dessen sind wir Zeugen.
Petrus u. Paulus sind tot. Das Datum der Abfassung ist später als 67.	5, 4: Zunächst Petrus . . . als Martyrer ging er so in den Ort der Herrlichkeit ein, die ihm gebührte. 5, 5: Wegen Eifersucht und Ränke erwies sich auch Paulus als preiswürdiger Dulder. 5, 7: Als er (Paulus) aber den ganzen Erdkreis Gerechtigkeit gelehrt hatte und bis an die Grenze des Occidentes vorgedrungen war, erlitt er unter dem Magistrate das Martyrium und schied von dieser Erde — ein großes Vorbild der Geduld.
Der Briefschreiber ist ein Greis.	63, 3: Wir haben auch Männer geschickt, die getreu und keusch von Jugend auf bis zum Greisenalter ohne Tadel unter uns gewandelt sind; sie sollen Zeugen sein zwischen euch und uns.

Der Verfasser hat die Apostel noch selbst gesehen und zählt dieselben zu seiner Generation.	5, 3: Führen wir uns die guten Apostel vor Augen, und zwar die, welche gerade uns nahe stehen.
Das Datum d. Abfassung ist höchstens um eine Generation von 67 entfernt.	5, 1: Doch genug der Beispiele aus entlegener Vergangenheit; kommen wir zu den Streitern aus unserer eigenen Zeit, stellen wir uns die edlen Vertreter der jetzigen Generation vor (die Apostel Petrus und Paulus).
Die neronische Verfolgung gehört für den Verfasser schon der Vergangenheit an.	6, 1: Diesen Männern von heiligem Wandel (Petrus und Paulus) gesellt sich eine große Schar Auserwählter hinzu . . . 2. Wegen Eifersucht litten die als Danaiden und Dircen bekannten Frauen.
Von d. zu Korinth von den Aposteln eingesetzten christlichen Amtsträgern sind manche schon gestorben, der eine oder andere aber lebt noch (z. B. Fortunatus).	44, 3: Unser Urteil lautet also: es ist ungerecht, Männer des Opferdienstes zu entheben, die von den Aposteln oder nach ihnen von andern erprobten Leuten hiezu eingesetzt wurden, denen die ganze Kirche zugestimmt, die tadellos der Herde Christi in Demut und maßvoller Freigebigkeit gedient, denen alle lange Zeit hindurch das beste Zeugnis ausgestellt haben.
Nimmt man an, diese Vorsteher seien im Jahre 53 mit 30 Jahren eingesetzt worden, so ist 100 nach Chr. d. äußerste Termin für das Datum der Abfassung.	44, 5: Wirklich, da kann man jene Presbyter selig preisen, die ihren Lebensweg bereits vollendet haben und reich an reifer Frucht der Auflösung anheimfielen; sie haben doch wenigstens nicht mehr zu fürchten, daß man sie aus der ihnen angewiesenen Stelle verdränge.

b) Ergebnis aus den einzelnen Zeitangaben.

Alle Zeitangaben, die sich aus der Urkunde selbst ergeben, weisen auf das Jahr 67 als frühesten (terminus a quo) und auf das Jahr 100 als spätesten Zeitpunkt (terminus ad quem) hin. Zwischen 67—100 hatten zwei Verfolgungen stattgefunden, eine unter Nero (64—68) und eine unter Domitian (81—96). Das hohe Alter des Verfassers und das der übrigen von den Aposteln eingesetzten Vorsteher weist über 68 hinaus.

Es bleibt also als Zeit der Abfassung nur die zweite Verfolgungszeit übrig, d. h. die Jahre 81—96.

Das Schreiben ist aber nicht im Verlauf der Verfolgung geschrieben. Die Aussendung von Boten von Rom nach Korinth war zu gefährlich; andrerseits drängte die Notlage in Korinth zu einem möglichst schnellen Eingreifen. Die ersehnte Gelegenheit bot sich am 18. September 96 mit dem Tode Domitians. Die Ungeduld, mit welcher der Verfasser auf den ersten günstigen Augenblick gewartet hat, spricht sich gleich zu Anfang aus (1, 1).

Datum: unmittelbar nach dem 18. September 96 wurde der erste Clemensbrief geschrieben und abgeschickt. (Cf. S. 48.)

Äußere Zeitangaben in andern Zeugnissen.

a) Die einzelnen Zeitangaben.

Zeitbestimmung.	Text.
Clemens ist dritter Bischof von Rom.	Eus. h. e. V, 6, 1: Nach ihm (Ἀνέγκλητος) übernahm Clemens das Bischofsamt, also an dritter Stelle nach den Aposteln. (Cf. Iren. adv. haer. III, 3.)
Unter Papst Eleutherius (174—189) herrscht in Rom die Überzeugung, der Aufstand in Korinth sei zur Zeit des Clemens, des dritten Bischofs von Rom, ausgebrochen.	Eus. h. e. V, 5, 3: Dieser [Irenäus, Bischof von Lyon] legt im dritten Buche gegen die Irrlehrer die Nachfolge der Bischöfe von Rom dar. Bei Eleutherius, bei dessen Zeitgeschichte wir gerade stehen, hört seine Liste auf. Der Grund ist, weil er noch zu dessen Regierungszeit an seiner Schrift arbeitete; er schreibt: 6, 1 „Als die seligen Apostel die Kirche gegründet und ausgebaut hatten, überwiesen sie Linus die Dienstleistung des Bischofsamtes. Es ist der Linus, den Paulus im Briefe an Timotheus erwähnt; sein Nachfolger war Anenklet. Nach ihm übernahm Clemens das Bischofsamt, also an dritter Stelle nach den Aposteln; er hatte die Apostel selig noch gesehen und war mit ihnen umgegangen; ihr Wort tönte noch in seinem Ohr nach, und er hatte ihre Überlieferung vor Augen. Doch er war nicht der einzige, es lebten damals noch manche Apostelschüler. Unter der Regierung dieses Clemens war es, als in Korinth der große Aufstand ausbrach. Damals schrieb die Kirche in Rom einen zweckentsprechenden Brief an die Korinther."
Unter der Regierung Soters (165—174), also etwa	Eus. h. e. IV, 23, 1: Zunächst ist da Dionysius zu erwähnen; er nahm den Bischofssitz in der Gemeinde von Korinth ein. Sein gottseliges Wirken

70 Jahre nach Abfassung des Clemensbriefes, nennt Dionysius, Bischof v. Korinth, in einem Briefe an die Kirche zu Rom Clemens als Verfasser eines Briefes an die Korinther, der bis zur Stunde Sonntags öffentl. verlesen werde.

beschränkte sich nicht bloß auf seine eigenen Untertanen, sondern umfaßte noch viele andere über seinen Wirkungskreis hinaus . . . 5 Von eben diesem Dionysius ist uns ein Brief an die Römer überkommen; der Adressat ist der damalige Bischof Soter (165—174). Es dürfte sich empfehlen, einige Stellen daraus vorzulegen, den Abschnitt nämlich, wo er das Verhalten Roms rühmend hervorhebt, welches diese Kirche zu Zeiten der Verfolgung bis auf den heutigen Tag beobachtet hat. „Von Anbeginn," so schreibt er, „ist es bei euch feststehende Sitte geworden, allen Brüdern insgesamt Wohltaten verschiedenster Art zuzuwenden und den einzelnen Kirchen, soweit solche in den vielen Städten nur errichtet sind, Lebensmittel zugehen zu lassen. Helfet ihr auf diese Weise der allgemeinen Notlage der Dürftigen ab, so erstreckt sich eure Hilfeleistung auch auf die Brüder, welche in den Bergwerken sind. Durch stete Übung haltet ihr so als Römer den guten Brauch aufrecht, wie er euch von den römischen Ahnen überkam, und der Mann, der euch als ehrwürdiger Bischof gesetzt ist, Soter, wahrte nicht nur diese Übung, sondern erweiterte sie, sofern er den Heiligen in reichlichem Maße Gaben zuwandte und Brüder, die aus der Fremde ankamen, mit Worten voll Liebe, wie ein guter Vater, aufnahm." 6 In eben diesem Schreiben erwähnt Dionysius auch den Brief des Clemens an die Korinther und weist darauf hin, daß seit urdenklicher Zeit in seiner Kirche die Gewohnheit bestehe, ihn öffentlich zu verlesen. Es heißt da: „Heute feierten wir den heiligen Tag des Herrn und verlasen euren Brief; auch fernerhin werden wir ihn noch zu unserer Erbauung lesen. So geschieht es ja auch mit dem Schreiben, das früher Clemens verfaßt und uns zugesandt hat."

Vor dem Jahre 164 war Hegesipp in Korinth, hernach längere Zeit in Rom.

Er redet über den Brief an die Korinther an der Stelle, wo er über Clemens, den

Eus. h. e. IV, 22, 1: Hegesipp hinterließ in den fünf auf uns gekommenen Büchern ein ergiebiges Erinnerungszeichen an seinen Glauben. Er teilt uns mit, daß er bei Gelegenheit einer Reise, die er nach Rom machte, mit sehr vielen Bischöfen zusammentraf, daß er auch von allen ganz die gleiche Lehre gehört habe. Wir wollen noch die Bemerkung beifügen, die er an der Stelle macht, wo er über den Brief des Clemens an die Korinther einiges ausführt; da heißt es: „Es verharrte darauf

Bischof von Rom, spricht.	die Kirche in Korinth in der rechten Gesinnung bis auf die Zeit des Primus, des Bischofs der Stadt. Auf der Durchreise nach Rom verweilte ich bei ihm und verkehrte einige Tage hindurch mit den Korinthern; wir spendeten uns gegenseitig Trost im wahren Glauben. Sodann ging ich nach Rom; hier blieb ich unter Anicet (154—164); Eleutherius war sein Diakon; des Anicet Nachfolger war Soter (165—174), und an dessen Stelle trat Eleutherius (174—189). Aber bei allem Wechsel in der Nachfolge der Bischöfe bleibt die eine Lehre, wie sie das Gesetz, die Propheten und der Herr uns verkündet haben."

b) Ergebnis aus den einzelnen Zeitangaben.

In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts wird in Rom und Korinth der ehemalige Aufstand der Korinther in die Zeit verlegt, als Clemens Bischof von Rom war. Das Eingreifen Roms ist um 150—200 in Korinth noch in bester, dankbarster Erinnerung; auch das Schreiben wird noch öffentlich verlesen, und sowohl in Rom wie in Korinth ist Clemens als Verfasser bekannt.

Datierung des Hirten von Hermas.

Innere Zeitangaben im Hirten selbst.

a) Die einzelnen Zeitangaben.

Zeitbestimmung.	Text.
[Ort: Rom.]	Vis. I, 1: Die mich aufzog, verkaufte mich an Rhode nach Rom.
Die an Hermas ergangene Prophezie soll in Rom durch Hermas, die Presbyter und Grapte, in allen andern Städten aber durch Clemens zur Lesung vorgelegt werden.	Vis. II, 4, 3: Schreibe darum noch zwei Bücher; davon gib eins dem Clemens, das andere der Grapte. Clemens wird es nach außen an die einzelnen Städte schicken; denn das ist die Sorge, die ihm obliegt. Grapte aber soll damit Witwen und Waisen erbauen. Du selbst sollst es hier in der Stadt mit den Presbytern lesen, die der Kirche vorstehen.

Die erste Generation der Apostel, Episkopen, Lehrer und Diakone ist nur noch teilweise am Leben.	Vis. III, 5, 1: Vernimm jetzt über die Steine, die zum Baue verwendet werden. Die weißen Quadersteine, deren Fugen genau zueinander passen, das sind die Apostel, Episkopen, Lehrer und Diakone, die in ehrbarem, heiligem Gotteswandel für die Auserwählten Gottes der Aufsicht, der Lehre und des Dienstes gewaltet haben. Von ihnen sind manche schon entschlafen, andere leben noch.
[Von den durch die Apostel eingesetzten Episkopen und Diakonen sind nur noch einige am Leben.]	[Vgl. 1. Clem. 44, 2: Die Apostel setzten also die genannten Männer ein mit klarem Einblick in die für sie noch zukünftigen Ereignisse und gerade wegen ihrer Voraussicht. Sodann gaben sie Auftrag, daß, wenn sie entschlafen seien, andere erprobte Männer ihr Amt übernehmen sollten. 3 Unser Urteil lautet also: es ist ungerecht, Männer des Opferdienstes zu entheben, die von den Aposteln oder nach ihnen von andern erprobten Leuten hiezu eingesetzt wurden . . . 5 Wirklich, da kann man jene Presbyter selig preisen, die ihren Lebensweg bereits vollendet haben, und reich an reifer Frucht der Auflösung anheimfielen; sie haben doch wenigstens nicht mehr zu fürchten, daß man sie aus der ihnen angewiesenen Stellung verdränge.]

b) Ergebnis aus den einzelnen Zeitangaben.

Von den Aposteln, Episkopen, Lehrern und Diakonen wird bemerkt, daß die einen noch am Leben, die andern schon gestorben sind. Diese Bemerkung ist nur beim Ableben der ersten Generation möglich, da sie später gar keinen Sinn ergibt. Diese Zeitangabe verweist auf die Jahre 80—110.

Die gewählten Namen *Ἑρμᾶς* (Rom. 16, 14), *Ῥόδη* (Act. 12, 13), *Κλήμης* (Phil. 4, 3) weisen in diese apostolische Zeit zurück.

Der Inhalt der Schrift ist eine Prophezie, welcher der Verfasser möglichst weite Verbreitung zu verschaffen sucht. In Rom steht er selbst den Kirchenvorstehern nahe, über Rom hinaus soll ein Clemens kraft des ihm obliegenden Amtes für die Verbreitung sorgen. Da nun die obige Zeitangabe mit der im Clemensbrief angedeuteten Abfassungszeit (1. Clem. 44, 2. 3. 5.) genau übereinstimmt, so liegt es nahe, bei dem Namen Clemens im „Hirten“ an den bekannten Clemens von Rom zu denken. Er allein hatte ja die Macht und das Ansehen, einer Privatoffenbarung jene öffentliche Verbreitung zu gestatten, welche der Verfasser wünscht.

Alle inneren Zeitangaben ergeben daher nahezu die Abfassungs-

zeit des ersten Clemensbriefes. Wie Clemens für die bestehende Verfassung in Korinth einmal eingetreten ist, so soll sein Name der von Hermas geschriebenen Prophezie die Kirchen öffnen. Ist somit der Clemensbrief im Jahre 96 geschrieben, so bleibt nach dem Selbstzeugnis des „Hirten" nur die Zeit 96—99 übrig.

Äußere Zeitangaben in andern Zeugnissen.

a) Die einzelnen Zeitangaben.

Zeitbestimmung.	Text.
Im Jahre 325 galt der Pastor als nützliches Buch, wurde aber nicht unter die apostolischen Schriften gezählt, d. h. es wurde ihm eine spätere Abfassungszeit als 1. Clem. zuerkannt, und als Verfasser gilt nicht der Apostelschüler Hermas.	Eus. h. e. III, 3, 3: Da nun der Apostel bei den Grüßen, die er am Ende des Briefes an die Römer beifügt, unter andern auch einen Hermas erwähnt, dem man das mit „Hirte" betitelte Buch zuschreibt, so wolle man beachten, daß manche ihm diese Schrift nicht zuerkennen. Man darf es also nicht in die Reihe der rechtlich anerkannten Bücher (aus der apostolischen Zeit selbst) stellen. Weil nun das Urteil anderer dahin geht, daß die Schrift sich zur Belehrung der Katechumenen als überaus notwendig erweist, so wird sie unseres Wissens in den Kirchen öffentlich verlesen. Auch ältere Schriftsteller haben von ihr Gebrauch gemacht.
Die Abfassungszeit des Hirten ist durch die Regierungsjahre des Bischofs Pius bestimmt (140—154). Das Buch ist eine gute Lektüre; es hat aber keinen apostolischen oder unmittelbar nachapostolischen Ursprung.	Fragm. Murat.: 73. Pastorem vero nuperrim et [nuperrime] temporibus nostris In urbe 75. roma herma conscripsit, sedente [in] cathetra [cathedra] urbis romae ecclesiae Pio eps̄, frater [episcopo, fratre] eius; et ideo legi eum quidem Oportet, se puplicare [publicare] vero in eclesia populo Neque inter profetas [prophetarum] completum numero [numerum] neque Inter 80. apostolos In finē temporum potest. „Den ‚Hirten' schrieb vor kurzem noch zu unsern Lebzeiten Hermas in der Stadt Rom damals, als Bischof Pius, sein Bruder, den Stuhl der Stadt Rom inne hatte (ca. 140—154). Man soll darum das Buch lesen; nur darf man ihm nicht in der Kirche vor allem Volke einen Platz unter den Propheten anweisen, die der Zahl nach abgeschlossen sind, noch auch am Ende unter den apostolischen Schriften."

b) Ergebnis aus den einzelnen Zeitangaben.

Die äußeren Zeugnisse stehen dem Inhalte des Buches überaus wohlwollend gegenüber und bekunden gar keine Tendenz, die Schrift in ihrem Werte herabzusetzen. Gleichwohl weisen sie den Ursprung des Hirten aus der unmittelbar nachapostolischen Zeit, den die Prophezie durch die nahegelegten Zeitverhältnisse und die Personennamen selbst anzudeuten scheint, auf gute, objektive Gründe hin ab; sie geben als Abfassungszeit die Regierungsjahre des Bischofs Pius von Rom an, also die Jahre 140—154/5.

Endresultat aus der Verbindung der sich widersprechenden äußeren und inneren Zeitangaben.

Wiewohl die äußeren Zeugnisse die Abfassungszeit in die Mitte des zweiten Jahrhunderts verlegen, werfen sie dem Verfasser keinen Täuschungsversuch vor.

Dieser hat auch tatsächlich nicht statt, wenn die Schrift erst um das Jahr 150 entstand. Die für uns seltsame Erscheinung erklärt sich durch die Art der Anlage. Das Buch ist in dem Stile einer Offenbarung gedacht und geschrieben, deren Inhalt praktisch für die Gegenwart bestimmt ist, ohne jedoch (wie es in einem einfachen Briefe der Fall ist) unmittelbar an die Zeitgenossen heranzutreten. Diese Prophezien werden in der Form einer Erzählung von Gesichten und Mahnungen vorgelegt. Alle Personen und Handlungen sind ferner in den Glanz der jüngsten, heldenhaften Vergangenheit gerückt. Der berühmte Clemens von Rom wird beauftragt, der geschriebenen Prophezie in allen Städten und Ländern die Kirchen zu erschließen.

Die prophetische Einkleidung war gerade für 140—154 sehr zeitentsprechend: die Propheten wurden seltener und darum angesehener; der Montanismus, den die Schrift in kirchlichen Bahnen halten will, war für Mahnungen in Form einer Offenbarung am leichtesten empfänglich. — Der Name Hermas ist wahrscheinlich nicht der Name des Verfassers.

Datierung der Zwölfapostellehre.

(Nach dem in dieser Studie über die Verfassung gewonnenen Ergebnisse.)

Auf Grund des in der Untersuchung über die Verfassung gewonnenen Resultates ergibt sich als Abfassungszeit der Didache das letzte Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts, 90—100.

Das Abnehmen der charismatischen Begabung im allgemeinen, die Hochschätzung der allein noch andauernden Prophezie, das Auftreten falscher Propheten — weil die Gabe der Unterscheidung erloschen ist — verweisen in die nachapostolische Zeit, 67—150 (cf. S. 40—41, 55—58, 119—123).

Die Gefahr einer Unterschätzung der nicht charismatisch begabten Amtsträger den wandernden (amtlichen oder nichtamtlichen) Propheten gegenüber weist auf eine Zeit, wo die ansässigen Vorsteher noch nicht sehr lange eine von den Aposteln und Wandergehilfen unabhängige Amtstätigkeit ausgeübt haben. Die Zwölfapostellehre will durch ihre Mahnung vor Unruhen schützen, wie sie 95 in Korinth eingetreten und durch Fortunatus und Clemens im Jahre 96 beigelegt worden waren. Andrerseits hebt die Didache auch die Würde der Propheten und Missionare hervor und empfiehlt, sie aufzunehmen, wie den Herrn selbst. Es kommen auch oft Betrugsversuche vor: fahrende Leute suchen unter dem Vorwand, charismatisch Begabte oder Glaubensboten zu sein, die Gastfreundschaft der Christen auszubeuten; darum soll man jeden Ankömmling ernstlich prüfen. Letzterer Rat weist den richtigen Mittelweg, welchen Diotrephes, der Vorsteher in einer Stadt Kleinasiens hätte einhalten müssen. Dieser wies aus Furcht [illegible] Mißachtung seiner Person alle Missionare [illegible]eten schlechtweg ab. Der Apostel Johannes [illegible] dieses Verhaltens. Auch diese Angaben [illegible]e in die Zeit des dritten Johannesbriefes, d. h. [illegible]zehnt des ersten Jahrhunderts.

Dieselbe Zeit ergibt sich aus der festgestellten Namenentwickelung. Sie weist hier dieselbe Stufe auf, wie im Clemensbrief: *ἐπίσκοπος* ist noch nicht technischer Amtsname des Einzelvorstehers geworden; es werden auch alttestamentliche Klassennamen (*προφήτης*) zur Beschreibung des christlichen Amtes gebraucht (cf. S. 67—68, 83, 107, 112). Der Name Prophet wurde gerade in Ägypten gebraucht, um Priester zu bezeichnen (cf. S. 119, Anm. 1).

Alle diese Momente: die Namenentwickelung, das Nachlassen und die übertriebene Wertschätzung der Charismen, das Verhältnis der ansässigen Vorsteher zu wandernden und charismatisch begabten Amtsträgern, verweisen in die Zeit, in der Diotrephes und Clemens von Rom lebten, d. h. in das letzte Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts.

No. V.

Wortliste.

Ἀποστέλλω: etwas (jemand) von sich fortstellen.

I. Das Objekt kann sowohl eine Person als auch eine Sache sein.

Ausschließlich lokal.

Matth. 8, 31: *Οἱ δὲ δαίμονες παρεκάλουν αὐτὸν λέγοντες· Εἰ ἐκβάλλεις ἡμᾶς, ἀπόστειλον ἡμᾶς εἰς τὴν ἀγέλην τῶν χοίρων.* 21, 3: *Καὶ ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ τι, ἐρεῖτε ὅτι ὁ Κύριος αὐτῶν χρείαν ἔχει· εὐθέως δὲ ἀποστελεῖ αὐτούς [*sc. *ὄνον καὶ πῶλον].*

Marc. 4, 29: *Ὅταν δὲ παραδῷ ὁ καρπός, εὐθέως ἀποστέλλει τὸ δρέπανον, ὅτι παρέστηκεν ὁ θερισμός.* 5, 10: *Καὶ παρεκάλει αὐτὸν πολλὰ ἵνα μὴ αὐτοὺς ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας.* (Cf. Matth. 8, 31.) 8, 26: *Καὶ ἀπέστειλεν αὐτὸν εἰς οἶκον αὐτοῦ λέγων* . . . 11, 3: *Εἴπατε· Ὅτι ὁ κύριος αὐτοῦ [*sc. *πῶλου] χρείαν ἔχει· καὶ εὐθὺς αὐτὸν ἀποστέλλει ὧδε.* (Cf. Matth. 21, 3.)

Jo. 18, 24: *Ἀπέστειλεν οὖν αὐτὸν ὁ Ἄννας δεδεμένον πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα.*

Act. 8, 14: *Ἀκούσαντες δὲ οἱ ἐν Ἱεροσολύμοις ἀπόστολοι ὅτι δέδεκται ἡ Σαμαρία τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ἀπέστειλαν πρὸς αὐτοὺς Πέτρον καὶ Ἰωάννην* (cf. 10, 8).

II. Das Objekt ist nur eine Person.

1) Lokal mit Angabe des Zweckes: jemand entfernt eine Person von sich, damit dieselbe an einem andern Orte, wo der Sender selbst nicht sein kann oder will, für ihn vorübergehend handle.

Matth. 14, 35: *Καὶ ἐπιγνόντες αὐτὸν οἱ ἄνδρες τοῦ τόπου ἐκείνου ἀπέστειλαν εἰς ὅλην τὴν περίχωρον ἐκείνην, καὶ*

προσήνεγκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας. 21, 1: *Ὁ Ἰησοῦς ἀπέστειλεν δύο μαθητὰς* 2 *λέγων αὐτοῖς· Πορεύεσθε εἰς τὴν κώμην τὴν κατέναντι ὑμῶν, καὶ εὐθέως εὑρήσετε ὄνον δεδεμένην καὶ πῶλον μετ' αὐτῆς· λύσαντες ἀγάγετέ μοι.* 22, 16: *Καὶ ἀποστέλλουσιν αὐτῷ τοὺς μαθητὰς αὐτῶν μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν λέγοντες . . .*

Marc. 12, 13: *Καὶ ἀποστέλλουσιν πρὸς αὐτὸν τινὰς τῶν Φαρισαίων καὶ τῶν Ἡρωδιανῶν ἵνα αὐτὸν ἀγρεύσωσιν λόγῳ.* 14, 13: *Καὶ ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτοῖς· Ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν.*

Luc. 7, 20: *Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς ἀπέσταλκεν ἡμᾶς πρός σε λέγων* ... 19, 29: *Ἀπέστειλεν δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ* 30 *λέγων* ... 19, 32: *Ἀπελθόντες δὲ οἱ ἀπεσταλμένοι εὗρον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς.* 20, 20: *Ἀπέστειλαν ἐνκαθέτους ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι, ἵνα ἐπιλάβωνται αὐτοῦ λόγου.* 22, 8: *Καὶ ἀπεστειλεν Πέτρον καὶ Ἰωάννην εἰπών· Πορευθέντες ἑτοιμάσατε ἡμῖν τὸ πάσχα, ἵνα φάγωμεν.*

Jo. 7, 32: *Καὶ ἀπέστειλαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ὑπηρέτας ἵνα πιάσωσιν αὐτόν.*

Act. 9, 38: *Ἀπέστειλαν δύο ἄνδρας πρὸς αὐτὸν* [sc. *Πέτρον*] *παρακαλοῦντες* . . . 10, 17: *Οἱ ἄνδρες οἱ ἀπεσταλμένοι ὑπὸ τοῦ Κορνηλίου διερωτήσαντες τὴν οἰκίαν τοῦ Σίμωνος ἐπέστησαν ἐπὶ τὸν πυλῶνα* (cf. 11, 11. 13). 11, 30: *Ὃ καὶ ἐποίησαν ἀποστείλαντες πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους διὰ χειρὸς Βαρνάβα καὶ Σαύλου.* 15, 27: *Ἀπεστάλκαμεν οὖν Ἰούδαν καὶ Σίλαν, καὶ αὐτοὺς διὰ λόγου ἀπαγγέλλοντας τὰ αὐτά.* 15, 33: *Ἀπελύθησαν μετ' εἰρήνης ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν πρὸς τοὺς ἀποστείλαντας αὐτούς.*

2) Angabe des Zweckes allein ist Hauptsache: der Sender läßt an einem Orte, wo er selbst nicht gegenwärtig ist, eine Handlung durch einen andern vornehmen; das räumliche Entfernen des Beauftragten vom Auftraggeber hat nicht den Nachdruck wie vorher, auch ist die entsandte Person als Werkzeug nur angedeutet; die Handlung fällt ganz dem Sender zu. (Man kann *ἀποστέλλω* mit „lassen" übersetzen.)

Matth. 2, 16: *Καὶ ἀποστείλας* [sc. *Ἡρώδης*] *ἀνεῖλεν*

πάντας τοὺς παῖδας τοὺς ἐν Βηθλεέμ. 27, 19: *Ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν ἡ γυνὴ αὐτοῦ* [sc. *Πειλάτου*] *λέγουσα· Μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ.*

Marc. 3, 31: *Ἔξω ἑστῶτες ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν καλοῦντες αὐτόν.* 6, 17: *Αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρώδης ἀποστείλας ἐκράτησεν τὸν Ἰωάννην καὶ ἔδησεν αὐτὸν ἐν φυλακῇ* (cf. 6, 27).

Luc. 7, 3: *Ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων, ἐρωτῶν αὐτὸν ὅπως . . .* 14, 32: *Ἔτι αὐτοῦ πόρρω ὄντος πρεσβείαν ἀποστείλας ἐρωτᾷ τὰ πρὸς εἰρήνην.* 19, 14: *Ἀπέστειλαν πρεσβείαν ὀπίσω αὐτοῦ λέγοντες . . .*

Jo. 1, 19: *Ἀπέστειλαν οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ Λευείτας πρὸς αὐτὸν ἵνα ἐρωτήσωσιν αὐτόν· Σὺ τίς εἶ;* 1, 24: *Καὶ οἱ ἀπεσταλμένοι ἦσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων.* 5, 33: *Ὑμεῖς ἀπεστάλκατε πρὸς Ἰωάννην, καὶ μεμαρτύρηκεν τῇ ἀληθείᾳ.* 11, 3: *Ἀπέστειλαν οὖν αἱ ἀδελφαὶ πρὸς αὐτὸν λέγουσαι· Κύριε, ἴδε ὃν φιλεῖς ἀσθενεῖ.*

Act. 5, 21: *Ἀπέστειλαν εἰς τὸ δεσμωτήριον ἀχθῆναι αὐτούς.* 7, 14: *Ἀποστείλας δὲ Ἰωσὴφ μετεκαλέσατο Ἰακὼβ τὸν πατέρα αὐτοῦ.* 13, 15: *Ἀπέστειλαν οἱ ἀρχισυνάγωγοι πρὸς αὐτοὺς λέγοντες· Ἄνδρες ἀδελφοί, εἴ τις ἐστὶν ἐν ὑμῖν λόγος παρακλήσεως πρὸς τὸν λαόν, λέγετε.* 16, 35: *Ἀπέστειλαν οἱ στρατηγοὶ τοὺς ῥαβδούχους λέγοντες . . .* 36: *Ἀπέσταλκαν οἱ στρατηγοὶ ἵνα ἀπολυθῆτε.*

3) Gott ist Subjekt zu *ἀποστέλλω.*

Der Beauftragte handelt nicht an einem Orte, wo der Auftraggeber sich nicht befindet, sondern wo der Sender selbst nicht sichtbar ist, wo also eine anders geartete Trennung statt hat. Bei dieser Art von Sendung tritt das Räumliche zurück, und das Handeln als Vertreter Gottes kommt um so mehr zur Geltung.

a) Gott sendet mit vorübergehendem Auftrag.

Luc. 1, 19: *Ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῷ· Ἐγώ εἰμι Γαβριὴλ ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, καὶ ἀπεστάλην λαλῆσαι πρὸς σὲ καὶ εὐαγγελίσασθαί σοι ταῦτα.* 1, 26: *Ἐν δὲ τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ*

ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰς πόλιν τῆς Γαλιλαίας ᾗ ὄνομα Ναζαρέθ.

Act. 7, 34: *Καὶ νῦν δεῦρο ἀποστείλω σε εἰς Αἴγυπτον.* 35 *Τοῦτον τὸν Μωϋσῆν, ὃν ἠρνήσαντο εἰπόντες· Τίς σε κατέστησεν ἄρχοντα καὶ δικαστήν; τοῦτον ὁ θεὸς ἄρχοντα καὶ λυτρωτὴν ἀπέσταλκεν* (cf. Ex. 3, 9. 10). 10, 19: *Εἶπεν τὸ πνεῦμα αὐτῷ· Ἰδοὺ ἄνδρες τρεῖς ζητοῦσίν σε·* 20 *ἀλλὰ ἀναστὰς κατάβηθι, καὶ πορεύου σὺν αὐτοῖς μηδὲν διακρινόμενος, ὅτι ἐγὼ ἀπέσταλκα αὐτούς.*

Hebr. 1, 14: *Οὐχὶ πάντες εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα, εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν;*

Apoc. 5, 6: *Οἵ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ, ἀπεσταλμένα εἰς πᾶσαν τὴν γῆν.*

b) Gott sendet Männer mit lebenslänglichem Auftrage: die Propheten von Anfang an bis auf Christus.

Matth. 23, 34: *Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς, καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ σταυρώσετε.* 23, 37: *Ἱερουσαλὴμ Ἱερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν.*

Luc. 11, 49: *Ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους, καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσιν καὶ ἐκδιώξουσιν·* 50 *ἵνα ἐκζητηθῇ τὸ αἷμα πάντων τῶν προφητῶν τὸ ἐκχυνόμενον ἀπὸ καταβολῆς κόσμου ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης,* 51 *ἀπὸ αἵματος Ἄβελ ἕως αἵματος Ζαχαρίου τοῦ ἀπολομένου μεταξὺ τοῦ θυσιαστηρίου καὶ τοῦ οἴκου· ναὶ λέγω ὑμῖν, ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης* (cf. 12, 4—12). 13, 33: *Πλὴν δεῖ με σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ ἐχομένῃ πορεύεσθαι, ὅτι οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλήμ. Ἱερουσαλὴμ Ἱερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν.*

c) Gott sendet Johannes den Täufer mit lebenslänglichem, besonderem Auftrag.

Matth. 11, 9: *Ναὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου.* 10 *Οὗτος γάρ ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται· Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν*

σου ἔμπροσθέν σου (cf. Marc. 1, 2; Luc. 7, 27). Vgl. 21, 25: *Τὸ βάπτισμα Ἰωάννου πόθεν ἦν; ἐξ οὐρανοῦ ἢ ἐξ ἀνθρώπων;*

Jo. 1, 6: *Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· 7 οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν.* 1, 33: *Ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι, ἐκεῖνός μοι εἶπεν . . .* 3, 28: *Οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ Χριστός, ἀλλ' ὅτι ἀπεσταλμένος εἰμὶ ἔμπροσθεν ἐκείνου.*

d) Gott sendet Christus mit lebenslängl. besond. Auftrag.

Matth. 10, 40: *Ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με.* 15, 24: *Οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.*

Marc. 9, 37: *Ὃς ἂν ἐμὲ δέξηται, οὐκ ἐμὲ δέχεται ἀλλὰ τὸν ἀποστείλαντά με* (cf. Luc. 9, 48).

Luc. 4, 18: *Πνεῦμα Κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με, εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπεσταλκέν με* (cf. Js. 61, 1. 2)... 21 *Ἤρξατο δὲ λέγειν πρὸς αὐτοὺς ὅτι Σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν.* 4, 43: *Καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην* (cf. Act. 3, 20. 26; 10, 36).

Im eigenen Namen auftreten ohne göttlichen Auftrag ist der Gegensatz zu dem christlichen Sendungsbegriffe, Jo. 5, 43: *Ἐγὼ ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου, καὶ οὐ λαμβάνετέ με· ἐὰν ἄλλος ἔλθῃ ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ, ἐκεῖνον λήμψεσθε.* 7, 28: *Ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἔστιν ἀληθινὸς ὁ πέμψας με, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε.* 29 *Ἐγὼ οἶδα αὐτόν, ὅτι παρ' αὐτοῦ εἰμί, κἀκεῖνός με ἀπέστειλεν.* — Das Kriterium für die Wahrheit der Lehre liegt allein in der göttlichen Sendung dessen, der sie verkündet, Jo. 5, 31: *Ἐὰν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαυτοῦ, ἡ μαρτυρία μου οὐκ ἔστιν ἀληθής.* — Auch die Wunder bezeugen direkt die göttliche Sendung und hiedurch indirekt die Wahrheit der Lehre, Jo. 5, 36: *Αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ, μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν.* 6, 29: *Τοῦτό ἐστιν τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ, ἵνα πιστεύητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος.* 30 *Εἶπον οὖν αὐτῷ· Τί οὖν ποιεῖς σὺ σημεῖον, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμέν σοι;* — Die Auferweckung des Lazarus soll die Sendung bestätigen, Jo. 11, 42: *Ἵνα πιστεύσωσιν ὅτι σύ με ἀπέστειλας.*

Christus ist Gesandter Gottes, Jo. 3, 17: *Ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ εἰς τὸν κόσμον.* 6, 44: *Ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με.* 6, 57: *Ἀπέστειλέν με ὁ ζῶν πατήρ.* 10, 36: *Ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον.* — Die Ausführung des Werkes, das ihm der Sender aufgetragen, ist die Lebensaufgabe Christi, Jo. 4, 34: *Ἐμὸν βρῶμά ἐστιν ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον.* — Das Wort des Gesandten ist das Wort des Senders selbst und darum unfehlbar wahr und unbedingt glaubwürdig, Jo. 3, 34: *Ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεός, τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ.* 7, 16: *Ἡ ἐμὴ διδαχὴ οὐκ ἔστιν ἐμὴ ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με.* — Als Gesandter und Vertreter Gottes hat Christus göttliche Gewalt auf Erden, Jo. 3, 35: *Ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν, καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ.* — Als bevollmächtigter Vertreter des Vaters fordert er Glauben an seine Sendung (Jo. 10, 37); seine Jünger (16, 30) und vieles Volk (7, 31) bringen ihm auch diesen Glauben entgegen.

4) Christus ist Subjekt von *ἀποστέλλω*.

Christus erhebt die Zwölfe zu seinen Stellvertretern und macht sie im Namen des himmlischen Vaters für Lebenszeit zu Gesandten des unsichtbaren Gottes.

a) Zeitweilige und vorbereitende Aussendung der Zwölfe durch Christus, Matth. 10, 5: *Τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς.* Marc. 3, 14: *Καὶ ἐποίησεν δώδεκα ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν.* 6, 7: *Καὶ προσκαλεῖται τοὺς δώδεκα, καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο.* Luc. 9, 2: *Ἀπέστειλεν αὐτοὺς κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* 10, 1: *Ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ δύο πρὸ προσώπου αὐτοῦ εἰς πᾶσαν πόλιν καὶ τόπον οὗ ἤμελλεν αὐτὸς ἔρχεσθαι.*

Die Sendung der Zwölfe durch Christus wird bis auf den Vater, den ersten Sender, zurückgeführt, Matth. 10, 40: *Ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με* (cf. Jo. 13, 20). Luc. 10, 16: *Ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει, καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ· ὁ δὲ ἐμὲ ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με.*

Durch die sichtbaren Gesandten Gottes werden die Gläubigen zur Einheit in Gott geführt, Jo. 17, 18: *Καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, κἀγὼ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον* . . . 21 *ἵνα πάντες ἓν ὦσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύσῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας.*

Die Zwölfe haben dieselbe Lebensaufgabe und auch dasselbe Los, wie Christus, Matth. 10, 16: *Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων.* Jo. 13, 16: *Οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ, οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν* (cf. 15, 19—23).

Die Pflicht der Menschen, die Zwölfe als Gesandte Gottes aufzunehmen, hat in dem letzten Gerichte, das über alle Menschen gehalten wird, eine wirksame Sanktion, Matth. 13, 41: *Ἀποστελεῖ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ, καὶ συλλέξουσιν ἐκ τῆς βασιλείας πάντα τὰ σκάνδαλα* (cf. 10, 14. 15). 24, 31: *Καὶ ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος φωνῆς μεγάλης, καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρων οὐρανῶν ἕως ἄκρων αὐτῶν* (cf. Marc. 13, 27).

b) Letzte, endgültige Übertragung der Sendung durch Christus für alle Tage bis ans Ende der Weltzeit, Luc. 24, 46: *Ἔδει παθεῖν τὸν Χριστόν, καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ,* 47 *καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη, ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλήμ.* 48 *Ὑμεῖς δέ ἐστε μάρτυρες τούτων.* 49 *Κἀγὼ ἀποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ' ὑμᾶς* (cf. Matth. 28, 16—20; Marc. 16, 15).

Mit der letzten Sendung ist die göttliche Vollmacht, die Sünden der Menschen nachzulassen, verbunden, Joh. 20, 21: *Καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς.* 22 *Καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐνεφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς· Λάβετε πνεῦμα ἅγιον·* 23 *ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφίενται αὐτοῖς, ἄν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται.* Vgl. Matth. 18, 18: *Ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένα ἐν τῷ οὐρανῷ.*

Besondere Sendung des Petrus, Matth. 16, 16—19; Jo. 21, 15—17.

Christus überträgt die Sendung auch auf Paulus, Act. 9, 17: *Σαοὺλ ἀδελφέ, ὁ κύριος ἀπέσταλκέν με.* 26, 17: *Ἐγὼ ἀποστέλλω σε.* 28, 28: *Τοῖς ἔθνεσιν ἀπεστάλη τοῦτο τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ.*

5) Der christl. Sendungsbegriff ist der Grundgedanke mehrerer Parabeln: Gott selbst bleibt unsichtbar und fern; als Besitzer des Weinberges fordert er den Ertrag durch Knechte, als Gastgeber lädt er durch sichtbare Vertreter ein.

Matth. 21, 34: *Ὅτε δὲ ἤγγισεν ὁ καιρὸς τῶν καρπῶν, ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ πρὸς τοὺς γεωργοὺς λαβεῖν τοὺς καρποὺς αὐτοῦ.* 35 *Καὶ λαβόντες οἱ γεωργοὶ τοὺς δούλους αὐτοῦ ὃν μὲν ἔδειραν, ὃν δὲ ἀπέκτειναν, ὃν δὲ ἐλιθοβόλησαν.* 36 *Πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους πλείονας τῶν πρώτων, καὶ ἐποίησαν αὐτοῖς ὡσαύτως.* 37 *Ὕστερον δὲ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, λέγων· Ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου.*

22, 2: *Ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ, ὅστις ἐποίησεν γάμους τῷ υἱῷ αὐτοῦ.* 3 *Καὶ ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ καλέσαι τοὺς κεκλημένους εἰς τοὺς γάμους, καὶ οὐκ ἤθελον ἐλθεῖν.* 4 *Πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους.* In der Reihe dieser „Knechte" sind die Propheten vor Christus (Luc. 11, 47—49) sowie alle Gesandten zu zählen, die Christus nach seinem Tode im Laufe der Zeiten ausschicken wird (Luc. 12, 4—12); der Sohn, welcher im Namen des Vaters kommt, ist Jesus selbst. (Cf. Luc. 13, 33—34; Matth. 23, 34—37.)

Ἀποστολή: das Amt eines *ἀπόστολος*.

Act. 1, 24: *Σὺ κύριε καρδιογνῶστα πάντων, ἀνάδειξον ὃν ἐξελέξω ἐκ τούτων τῶν δύο ἕνα* 25 *λαβεῖν τὸν τόπον τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς* (Gesandtenamt), *ἀφ' ἧς παρέβη Ἰούδας.*

Gal. 2, 8: *Ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν* (Auftrag, ihn zu vertreten) *τῆς περιτομῆς ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη.*

1. Cor. 9, 2: *Εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος, ἀλλά γε ὑμῖν εἰμι· ἡ γὰρ σφραγίς μου τῆς ἀποστολῆς* (Apostelamt) *ὑμεῖς ἐστὲ ἐν κυρίῳ.*

Rom. 1, 4: Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, 5 δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ *ἀποστολὴν* (Amt, ihn zu vertreten) εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ.

Die Bildung von ἀποστολή im christlichen Sinne schließt sich ganz der Wortentwickelung von ἀποστέλλω und besonders von ἀπόστολος an; der Inhalt dieses spezifisch christlichen Ausdruckes ist daher nach dem Zeitwort und dem Hauptwort derselben Wurzel zu bestimmen.

Ἀποστολικός: apostolisch.

Ign. Trall. inscr.: Ἣν καὶ ἀσπάζομαι ἐν τῷ πληρώματι ἐν *ἀποστολικῷ* (nach Art der Apostel) χαρακτῆρι καὶ εὔχομαι πλεῖστα χαίρειν.

Martyr. Polyc. 16, 2: Ὧν εἷς καὶ οὗτος ἐγεγόνει ὁ θαυμασιώτατος μάρτυς Πολύκαρπος, ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος *ἀποστολικός* (mit den Aposteln in enger Beziehung stehend) καὶ προφητικὸς γενόμενος, ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας. (Cf. Eus. h. e. III, 36: Τῶν ἀποστόλων ὁμιλητὴς Πολύκαρπος.)

Dieses Eigenschaftswort setzt die technische Bedeutung von ἀπόστολος schon voraus und leitet von ihr seinen Sinn im christlichen Verkehr ab. Zuweilen findet sich auch statt ἀποστολικός die Form ἀπόστολος in ganz gleichem Sinne, so Clem. Alex. Strom. II, c. 6; IV, c. 17; cf. S. 26, Anm. 1.

Ἀπόστολος: Gesandter; Apostel; Missionar.

Der Literalsinn von ἀπόστολος ist von den Anwendungen und Bedeutungen des Zeitwortes ἀποστέλλω abhängig und ist zunächst mit dem Partizipium ἀποστελλόμενος, ἀπεσταλμένος gleichbedeutend. Letztere bezeichnen nicht nur einen Abgesandten mit einmaligem Auftrag (Luc. 19, 32; Act. 10, 17; Joh. 1, 24), sondern auch Männer, die dauernd als Gesandte und Vertreter eines Höhern (namentlich Gottes) tätig sind (Matth. 23, 37; Luc. 13, 34; Jo. 1, 6; 3, 28; Hebr. 1, 14; Apoc. 5, 6). Auch ἀπόστολος behält im Literalsinne die Verbal-

bedeutung bei (Jo. 13, 16: *Οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν* [cf. Luc. 11, 49]), und kann einem Abgesandten mit nur einmaligem Auftrage als Name beigelegt werden (Phil. 2, 25: *Ὑμῶν δὲ ἀπόστολον* [sc. *Ἐπαφρόδιτον*]. 2. Cor. 8, 23: *Ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν*). Als Hauptwort eignete sich aber *ἀπόστολος* dazu, gerade solche zu benennen, die nicht bloß vorübergehend, sondern ihr Leben lang eine besondere Sendung auszuführen hatten. Die heidnische Umgangssprache bediente sich zur Bezeichnung derartiger Männer meistens des Plurals *πρέσβεις*, die christliche dagegen griff das weniger gebräuchliche *ἀπόστολος* auf und benannte damit vorzugsweise die sichtbaren Gesandten Gottes.

Auf der ersten Stufe dieser christlichen Entwickelung von *ἀπόστολος* ist der Literalsinn (Gesandter; Vertreter dessen, der sendet) durchaus zu betonen. So ist Christus ein Apostel, d. h. ein Gesandter und Vertreter des unsichtbaren Senders [Gottes] (Hebr. 3, 1: *Κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν*). Christus legte ferner den Zwölfen, welche er als seine Vertreter aufstellte, in aramäischer Sprache einen Namen bei, den die Christen griechisch mit *ἀπόστολοι* wiedergaben. Ehe aber die christliche Bevölkerung gerade an diese Benennung gewohnt war, konnte die Vertretung Christi durch die Zwölfe auch ausgedrückt werden durch *διδάσκαλος*, um die autoritative Lehrtätigkeit in Christi Namen zu bezeichnen, durch *κῆρυξ*, um die Bestimmung der Lehre für entfernte Völker nahezulegen, durch *εὐαγγελιστής*, um den freudigen Inhalt der Lehre hervorzuheben, kurz, durch jedes Wort, das ihre Tätigkeit passend beschrieb. Später, als *ἀπόστολος* technische Benennung für die Zwölfe geworden war, nahm das Wort auf Grund des neuen Inhaltes (der drei Aposteleigenschaften) eine weitere Bedeutung an und wurde in diesem weiteren Sinne auch Männern beigelegt, welche durch den einen oder andern der drei apostolischen Vorzüge sich auszeichneten.

In der Entwickelung des Wortes *ἀπόστολος* ist somit der Ausgangspunkt, der Literalsinn, festgestellt, auch die Voll-

endung der Umbildung zum technischen Namen für Paulus und die Zwölfe ist sicher, und endlich steht die Bedeutung von *ἀπόστολος* im weiteren Sinne unbedingt fest. Aber, wie bei allen von der lebendigen Umgangssprache gebrauchten Bezeichnungen, so ist es auch bei *ἀποστολος* schwierig, genau zu bestimmen, wo im einzelnen Falle der Literalsinn mehr vorwiegt, wo es einen der Zwölfe oder Paulus technisch in seinem Amte bezeichnet, und wo es endlich in einer weiteren Bedeutung zu nehmen ist.

Der Name *ἀπόστολος* umfaßt im letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts auch Missionare; diese weitere Bedeutung geht auf die engere, technische zurück (cf. S. 26—28). Der Hirte des Hermas gibt für Apostel und Lehrer die Zahl 40 an (Sim. IX, 15, 4). Wiewohl sich aus seiner apokalyptischen Redeweise ein Schluß auf die wirklichen geschichtlichen Verhältnisse nur schwer machen läßt, wird hier seine Ausdrucksweise nach der der Didache zu beurteilen sein (Did. XI, 3—6; ebenso Apoc. 2, 2).

An den strittigen Stellen 1. Thess. 2, 7 [1]) und Rom. 16, 7 ist die engere, technische Bedeutung von *ἀπόστολος* vorzuziehen, weil sie um diese Zeit die gewöhnliche ist und zugleich einen guten Sinn gibt. Act. 14, 4. 14 wird Barnabas ebenfalls *ἀπόστολος* genannt.[2]) Vielleicht dehnt sich dieser Name auch

[1]) Paulus redet in seinen Briefen von sich selbst öfter im Plural und gibt ein „Ich" durch *ἡμεῖς* wieder (2. Cor. 10, 7. 8; 1. Thess. 3, 1. 2. 5; Gal. 1, 8. 9). Darum ist auch 1. Thess. 2, 7: *Δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι*, der Name *ἀπόστολοι* nicht auf Silvanus und Timotheus auszudehnen, wiewohl dieselben 1. Thess. 1, 1 als Mitbriefschreiber erwähnt sind. Paulus hatte als Apostel im engeren Sinne Recht auf Lebensunterhalt; dieser Rechtsanspruch ging naturgemäß auf die ihn begleitenden Wandergehilfen über, ohne daß er diesen darum den Namen Apostel hätte beilegen müssen (cf. S. 26, Anm. 1).

[2]) Barnabas wird Paulus vorangestellt Act. 13, 2. 7; 14, 12. 14; 15, 12. 25; dagegen steht Act. 13, 43. 46. 50; 15, 2. 22. 35 Paulus zuerst. Für Act. 14, 12 mag man die Reihenfolge der Namen Zeus und Hermes als Grund angeben; damit bleibt aber die Rangordnung in Act. 14, 14 und in all den andern Stellen unerklärt. — Was

1. Cor. 15, 7: Ἔπειτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν, noch auf andere als die Zwölfe aus. Bei Irenaeus (adv. haer. II, 21, 1) und Tertullian (adv. Marc. 4, 24) sind die zweiundsiebzig Jünger *ἀπόστολοι* genannt.

Für die Frage bezüglich der Nachfolge der zwölf Apostel ist die Entwickelung von *ἀπόστολος* belanglos; denn die Apostel im weiteren Sinne in der Didache, der Apokalypse und dem Hirten bezeichnen nur ehrend die ersten Glaubensboten in einem heidnischen Lande, wie wir noch heute einen Bonifazius den Apostel Deutschlands oder Franz Xaver den Apostel Indiens nennen.

An den weitaus meisten Stellen ist also *ἀπόστολος* technischer Name der Elfe, des Matthias und des Paulus. Matthias hatte zwar unmittelbar mit Christus verkehrt und aus seinem Munde die christliche Lehre vernommen, aber er war nicht gleichzeitig mit den andern Jüngern zum Apostolat berufen worden; diese Berufung veranlaßte Petrus durch das Los (Act. 1, 24). Paulus dagegen war zwar unmittelbar von Christus selbst zum Apostel bestimmt, aber nicht, wie die übrigen Zwölf, durch täglichen Umgang mit ihm unterrichtet worden; darum beweist Paulus so eingehend, wie und warum er gleichwohl von Christus allein die christliche Lehre empfangen habe (cf. S. 88—91, 181—185, 190—194). Bei Matthias kommt die dritte Aposteleigenschaft, „das Auftreten als Gründer, als Pflanzer", nicht in Betracht, weil es außer den wenigen Christen in Jerusalem sonst keine Kirchen gab, und die Zwölf nach alter Tradition noch lange in Palästina

---

Act. 13, 43. 46. 50 angeht, so wird Paulus zuerst erwähnt, weil er die angeführten Reden hielt (46), die Proselythen sich gerade ihm anschlossen (43) und er den Hauptgegenstand für den Haß und die Verfolgung der Juden bildete (50); auch Act. 15, 2 ging gerade von ihm der Widerstand gegen die Judaisten in Antiochien aus.

Vergleiche zu den Stellen Act. 13, 2. 7; 14, 12. 14; 15, 12. 25 „Paulus, Vorbereitung auf das Heidenapostolat" (S. 185—188). Lucas beschreibt Act. 15, 22. 35 schon das selbständige Auftreten des Paulus als Heidenapostel. (Cf. S. 189—194.)

blieben. Dieser Umstand beweist, wie man zu Anfang der Wortentwickelung den Namen ἀπόστολος mehr für die sichtbare Vertretung Gottes und Christi auf Erden auffaßte, und wie die weitere Bedeutung „Missionar" notwendig auf eine spätere Entwickelung hinweist, und zwar auf eine Entwickelung im Anschluß an die erste technische Bedeutung.

Die Elfe forderten sowohl von Matthias als auch von Paulus unmittelbare Berufung und Unterricht durch Christus selbst, ehe sie die beiden Männer in ihre Gemeinschaft aufnahmen; sie erkannten dieselben aber auch nach Feststellung dieser Eigenschaften als gleichberechtigt an. Galt es, bloß ansässige und wandernde Gehilfen (oder, was für das Ende der apostolischen Zeit dasselbe besagt, amtliche Nachfolger) zu bestellen, so wählten sie, ohne obige Forderung zu stellen, die Männer mit Zustimmung des christlichen Volkes aus und legten ihnen unter Gebet die Hände auf.

Die Elfe mit Matthias und Paulus sind daher geschichtlich die Apostel im engeren Sinne; die Würde dieser dreizehn Männer ist an den zahlreichen Stellen gemeint, wo der Name ἀπόστολος in den christlichen Zeugnissen bis 175 vorkommt (cf. S. 24, Anm. 1). Paulus führt diesen Namen zu Beginn seiner Schreiben als Rechtstitel an, und er wird ihm im engeren Sinne von allen christlichen Schriftstellern zuerkannt. (Cf. S. 88—91.)

Διακονεῖν: behilflich sein bei Tisch, für die Heilsordnung, als christlicher Diakon.

Allgemeine Bedeutung.

Jemand behilflich sein, für einen andern Arbeit leisten; der Gedanke der Unterordnung schließt sich an, wiegt aber im Literalsinne nicht, wie bei δουλεύειν, direkt vor, Matth. 4, 11; Marc. 1, 13; Matth. 8, 15; Marc. 1, 31; Luc. 4, 39; Matth. 20, 28; Marc. 10, 45; Matth. 25, 44; 27, 55; Marc. 15, 41; Luc. 8, 3; 10, 40; 12, 37; 17, 8; 22, 26; behilflich sein durch Geldspende, Rom. 15, 25; 2. Cor. 8, 19;

behilflich sein durch persönliche Dienstleistung, Philem. 13 (Onesimus dem Paulus); Hebr. 6, 10; 1. Petr. 4, 10. 11; 1. Petr. 1, 10. 12 (*Προφῆται . . . προφητεύσαντες . . . διηκόνουν ὑμῖν*).

Besondere Anwendung dieser Bedeutung.

1) Dienen bei Tisch, Luc. 22, 27: *Τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; Ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμὶ ὡς ὁ διακονῶν* (Worte Christi). Schwiegermutter des Petrus dient, Matth. 8, 15; Marc. 1, 31; Luc. 4, 39; Martha dient, Luc. 10, 40; Jo. 12, 2; Herr dient dem treuen Knecht, Luc. 12, 37; Knecht dient seinem Herrn, Luc. 17, 8.

Διακονεῖν τραπέζαις (Act. 6, 2) steht im Gegensatz zu *διακονίᾳ τοῦ λόγου προσκαρτερεῖν*. Man stellte an die Zwölfe nicht das Ansinnen, Tischdiener zu werden, sondern, die gleichmäßige Verteilung der Speisen zu überwachen. Nur für diese Oberleitung wurden auch die Sieben ausersehen. Es hat also der späterhin technische, christliche Ausdruck sich nicht von dem engeren Literalsinne „Tischdiener“ hergeleitet, sondern von dem allgemeinen „behilflich sein, Arbeit leisten“. Der naheliegende Gedanke der Unterordnung erstreckt sich auf die wirklich höher Stehenden, die Apostel. Die Sieben sind in der heiligen Schrift nie mit *διάκονος* bezeichnet.

2) Arbeit leisten für die Heilsordnung, aber mit Unterordnung unter einen Höhern, Act. 19, 22: *Ἀποστείλας . . . δύο τῶν διακονούντων αὐτῷ, Τιμόθεον καὶ Ἔραστον* (Paulus der Höhere). 2. Cor. 3, 3: *Ἐστὲ ἐπιστολὴ Χριστοῦ διακονηθεῖσα ὑφ' ἡμῶν* (Christus der Höhere). 2. Tim. 1, 18: *Ὅσα ἐν Ἐφέσῳ διηκόνησεν* (sc. *Ὀνησίφορος*), *βέλτιον σὺ γινώσκεις* (Paulus der Höhere).

3) Arbeit leisten als Diakon im späteren technischen Sinne, 1. Tim. 3, 10: *Καὶ οὗτοι δὲ δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον, εἶτα διακονείτωσαν ἀνέγκλητοι ὄντες*. 3, 13: *Οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες βαθμὸν ἑαυτοῖς καλὸν περιποιοῦνται καὶ πολλὴν παρρησίαν ἐν πίστει τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

Διακονία: die Arbeitsleistung im allgemeinen; das Dienen bei Tisch; der Arbeitsauftrag für die Heilsordnung, namentlich der Arbeitsauftrag der christlichen Amtsträger, doch ohne Rücksicht auf die Klasse, der sie als Vorsteher angehören.

Allgemeine Bedeutung.

Die Hilfe-, die Arbeitsleistung; der Gedanke der Untertänigkeit unter den Höhern tritt mehr zurück, als bei *διακονεῖν*.

Besondere Anwendung dieser Bedeutung.

1) Hilfeleistung in Geld, Act. 11, 29: *Εἰς διακονίαν πέμψαι* (Geld nach Jerusalem). Act. 12, 25: *Βαρνάβας δὲ καὶ Σαῦλος . . . πληρώσαντες τὴν διακονίαν* [cf. Rom. 15, 31: *Δωροφορία*]. 2. Cor. 8, 4; 9, 1. 12. 13.

2) Das Dienen bei Tisch, Luc. 10, 40: *Ἡ δὲ Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν.* Act. 6, 1: *Ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ.*

3) Arbeitsleistung für die Heilsordnung. Die ganze Heilsordnung, sofern sie Arbeitsleistung fordert, ist *διακονία*, aber (2. Cor. 3, 7. 8) *τοῦ πνεύματος* im Ggs. zu *τοῦ θανάτου*, ferner (3, 9 u. 5, 18) *τῆς δικαιοσύνης, τῆς καταλλαγῆς* im Ggs. zu *τῆς κατακρίσεως*. Die Arbeitsleistungen sind verschieden, 1. Cor. 12, 5: *Διαιρέσεις διακονιῶν εἰσίν, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος* (cf. Eph. 4, 12). [Während (1. Cor. 12, 4) die Charismen in ihrer Mannigfaltigkeit von dem einen *πνεῦμα* ausgehen, sind die verschiedenen Arbeitsleistungen auf den einen *κύριος* (Christus) zurückzuführen.] Eine solche Arbeitsleistung erhielt Paulus zugewiesen, Act. 20, 24: *Οὐδὲ ποιοῦμαι τὴν ψυχήν μου τιμίαν ἐμαυτῷ ὡς τελειῶσαι . . . τὴν διακονίαν ἣν ἔλαβον.* „Mein Leben gilt mir nicht viel, wenn ich nur dem Arbeitsauftrage gerecht werde.“ [Während der Literalsinn von *χάρισμα* das Geschenktsein, also die natürliche oder übernatürliche Fähigkeit, Arbeit zu leisten, nahelegt, hebt *διακονία* die im Auftrage eines Höheren (Christi) geleistete

oder zu leistende Arbeit selbst hervor und wird von charismatischer Tätigkeit nur dann gebraucht, wenn dieselbe zugleich die amtliche Sendung einschließt.] Paulus schätzt den ihm gewordenen Auftrag hoch (Rom. 11, 13: *Δοξάζω)* und trifft Vorsorge, daß derselbe nicht andern zum Anstoß werde (2. Cor. 6, 3: *Ἵνα μὴ μωμηθῇ ἡ διακονία).*

Wie Paulus von Christus diesen Arbeitsauftrag erhielt (1. Tim. 1, 12: *Θέμενος εἰς διακονίαν.* 2. Cor. 4, 1: *Ἔχοντες τὴν διακονίαν ταύτην)* und seiner Erfüllung in Dürftigkeit des Lebens obliegt (2. Cor. 11, 8: *Λαβὼν ὀψώνιον πρὸς τὴν ὑμῶν διακονίαν),* so gibt er auch selbst wiederum wandernden und ansässigen Gehilfen Arbeitsaufträge *ἐν κυρίῳ* (Col. 4, 17: *Εἴπατε Ἀρχίππῳ· Βλέπε τὴν διακονίαν ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ, ἵνα αὐτὴν πληροῖς.* Cf. Act. 20, 24: *Ἣν ἔλαβον παρὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.* 2. Tim. 4, 5: *Τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον.* 4, 11: *Ἔστιν* [sc. *Μάρκος*] *εὔχρηστος εἰς διακονίαν).*

Auch die Engel haben einen Arbeitsauftrag für die Heilsordnung der Menschen (Hebr. 1, 14). Rom. 12, 7 fällt *διακονία* unter den generischen Begriff von *χάρισμα* und heißt: die Fähigkeit, Hilfeleistung (Arbeitsleistung) zu übernehmen, als Geschenk Gottes, als *χάρισμα* aufgefaßt. Clemens gebraucht das Wort nur einmal, nämlich da, wo er die Teilung der Christen in Grade betont mit alttestamentlichem Namen (1. Clem. 40, 5: *Λευΐταις ἴδιαι διακονίαι ἐπίκεινται,* „eigene Funktionen".) Ignatius wendet den Ausdruck an für Dienst Gottes im allgemeinen (Smyrn. 12, 1), für einen speziellen Auftrag eines Diakons (Philad. 10, 2), für die Amtstätigkeit der Diakone (Philad. 1, 1) und für die des Bischofs (Magn. 6, 1).

Διάκονος: der, welcher Arbeit leistet, zunächst im allgemeinen, sodann als Christ, als christlicher Amtsträger, speziell als Diakon.

Allgemeine Bedeutung.

Der, welcher behilflich ist, welcher Arbeit leistet; im Gegensatz zu *διακονία* tritt hier die Unterordnung in

der Arbeitsleistung oft stark hervor, Rom. 15, 8: *Λέγω γὰρ Χριστὸν Ἰησοῦν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς . . . εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων.* Gal. 2, 17: *Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος; μὴ γένοιτο.*

Διάκονος wird häufiger gebraucht, um beim Christen die freiwillige Unterordnung in Demut zu bezeichnen — der Christ ist nicht *θεράπων* — Matth. 20, 26: *Ὃς ἐὰν θέλῃ ἐν ὑμῖν μεγας γενέσθαι, ἔσται ὑμῶν διάκονος.* Matth. 23, 11: *Ὁ δὲ μείζων ὑμῶν ἔσται ὑμῶν διάκονος.* Marc. 9, 35: *Εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται . . . πάντων διάκονος.* (Vergl. Marc. 10, 43.)

Besondere Anwendung dieser Bedeutung.

1) Der, welcher bei Tisch aufwartet, Matth. 22, 13: *Εἶπεν ὁ βασιλεὺς τοῖς διακόνοις* (Gleichnis vom Hochzeitsmahl). Jo. 2, 5; 2, 9 (Hochzeit zu Cana).

2) Der, welcher Arbeitsleistung in der neuen Heilsordnung übernimmt:

Alle Christen, 2. Cor. 6, 4: *Ἐν παντὶ συνιστάντες ἑαυτοὺς ὡς θεοῦ διάκονοι.* Jo. 12, 26: *Ὅπου εἰμὶ ἐγώ, ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμός ἔσται.* Gegensatz hiezu 2. Cor. 11, 15: *Διάκονοι αὐτοῦ* [sc. *σατανᾶ*].

Männer, von Gott befähigt, besondere Arbeitsleistungen für die Heilsordnung zu übernehmen (2. Cor. 3, 6: *Ἱκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης*). Sie sind 1. Cor. 3, 5 *διάκονοι δι' ὧν ἐπιστεύσατε,* durch die andere zum Glauben kamen.

So ist Paulus (Col. 1, 23; Eph. 3, 7) zum *διάκονος* für die Verkündigung des Glaubensinhaltes geworden, zum *διάκονος* der Kirche, die da ist der Leib Christi (Col. 1, 24: *Ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία*).

Διάκονοι sind auch die Wandergehilfen des Paulus: *Ἀπολλώς* (1. Cor. 3, 5). *Τυχικὸς . . . πιστὸς διάκονος ἐν κυρίῳ* (Eph. 6, 21; Col. 4, 7). *Τιμόθεον . . . διάκονον τοῦ θεοῦ* (1. Thess. 3, 2). *[Τιμόθεος] καλὸς ἔσῃ διάκονος Χριστοῦ Ἰησοῦ* (1. Tim. 4, 6).

Ferner die ansässigen Gehilfen des Apostels: *διάκονος*

wird zunächst gebraucht, um ihre Tätigkeit und ihr Verhältnis zum Apostel zu beschreiben, indes als Name der Person ihr gewöhnlicher Rufname steht (Col. 1, 7: *Ἐπαφρᾶ(ς), . . . πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ*). Bald ist es nicht mehr möglich, alle ansässigen Vorsteher bei ihrem Rufnamen zu nennen, und *διάκονοι* wird ein Klassenname derselben, Phil. 1, 1: *Σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις*. 1. Tim. 3, 8: *Διακόνους ὡσαύτως σεμνούς*. 3, 12: *Διάκονοι ἔστωσαν μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες*.

Rom. 13, 4 ist die weltliche Gewalt, der man gehorchen muß, *θεοῦ διάκονος* genannt, und Rom. 16, 1 heißt es von einer Frau, Phöbe: *Οὖσαν διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς*.

Bei Clemens (1. Clem. 42, 4) sind die *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* identisch mit den *αἱ ἀπαρχαί,* welche die Apostel in Stadt und Land nach ihrer Predigt einsetzten.

Die Didache zählt schon die Eigenschaften auf für *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι*, XV, 1: *Ἀξίους τοῦ κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους*.

Bei Ignatius ist *διάκονος* Terminus technicus für die dritte Klasse der Amtsträger, der Literalsinn ist vergessen (Eph. 2, 1; Magn. 2; 6, 1; 13, 2; Trall. 2, 3; 3, 1; 7, 2; Philad. inscr.; 4; 7, 1; 10, 1. 2; 11, 1; Smyrn. 8, 1; 10, 1; 12, 2; Polyc. 6, 1); ebenso bei Polycarp (Phil. 5, 2. 3). Letzterer kann sich mit dem zum technischen Namen gewordenen Ausdruck bezüglich des früheren Literalsinnes ein Wortspiel erlauben, Phil. 5, 2: *Διάκονοι ἄμεμπτοι κατενώπιον αὐτοῦ τῆς δικαιοσύνης ὡς θεοῦ καὶ Χριστοῦ διάκονοι καὶ οὐκ ἀνθρώπων*. An der gleichen Stelle heißt es weiter von Christus, daß er zum *διάκονος πάντων* wurde.

Pastor des Hermas: ausgenommen die Stelle Sim. IX, 15, 4 (*Οἱ δὲ λε' προφῆται τοῦ θεοῦ καὶ διάκονοι αὐτοῦ* — Die fünfunddreißig [Steine] sind Gottes Propheten und Diener) sind Vis. III, 5, 1 und Sim. IX, 26, 2 mit *διάκονοι* die gewöhnlichen Vorsteher (Diakone) gemeint.

Das griechische Wort *διάκονος* ging als technischer Name (diaconus) unmittelbar auch in den Wortschatz des christlichen Latein über; zeitweilige Versuche, das Fremdwort durch

„minister" zu übersetzen, blieben erfolglos (cf. Pastor Hermae vis. 3, 5; Lactant. mort. pers. 15, 2; Commodian. instr. 2, 26 [Koffmane, S. 25]).

Διδάσκαλος: der Lehrer; der, welcher die christl. Wahrheit autoritativ amtlich und auch bloß charismatisch verkündet.

Der Lehrer (Rom. 2, 20: *Διδάσκαλον νηπίων*. Luc. 6, 40: *Οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον*). [Gegensatz: *μαθητής*.] Es wird Christus als Titel beigelegt (Matth. 11mal, Marc. 12mal, Luc. 14mal, Jo. 8mal, Ign. Magn. 9, 1. 2).

Διδάσκαλος übersetzt in der Anrede das hebräische רַבִּי. Paulus nennt sich *διδάσκαλος ἐθνῶν* (1. Tim. 2, 7; 2. Tim. 1, 11) und führt die Kenntnisse, die er als christlicher Lehrer hat, unmittelbar auf Christus zurück (Gal. 1, 12). Zu den wunderbaren Zeichen, die sich unter der Handauflegung des Apostels (2. Cor. 12, 12: *Τὰ μὲν σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατειργάσθη ἐν ὑμῖν*) an den Neubekehrten offenbarten, gehörte auch die Gabe, als *διδάσκαλος* auftreten zu können, 1. Cor. 14, 26: *Ὅταν συνέρχησθε, ἕκαστος ὑμῶν ψαλμὸν ἔχει, διδαχὴν ἔχει, ... ἑρμηνείαν ἔχει.* Der Zweck dieser Gabe ist, „allen Belehrung zu teil werden zu lassen" (1. Cor. 14, 31: *Ἵνα πάντες μανθάνωσιν*). Blieb diese übernatürliche Befähigung andauernd bei einem Christen, so nannte man ihn wohl daraufhin *διδάσκαλος*, so 1. Cor. 12, 28. 29 (... *τρίτον διδασκάλους*). Cf. Hebr. 5, 12; Herm. Vis. III, 5, 1: *Οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι οἱ πορευθέντες κατὰ τὴν σεμνότητα τοῦ θεοῦ* ...

Es ist jedoch der Name *διδάσκαλος* nicht auf diese Klasse charismatisch Begabter allein beschränkt. Wie Christus und Paulus diesen Titel führten, so wird er auch denen beigelegt, die an der Ausbreitung des Christentums mitgewirkt haben; und wie Paulus sich selbst *κῆρυξ καὶ ἀπόστολος καὶ διδάσκαλος ἐθνῶν* (1. Tim. 2, 7; 2. Tim. 1, 11) nennt, so ist es nicht bloß denkbar, sondern nahezu sicher, daß auch in andern Texten die Zusammenstellung *ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι* nur

eine doppelte, vollere Benennung für verschiedene Tätigkeiten derselben Personen ist (Herm. Sim. IX, 15, 4: *Οἱ δὲ μ' ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.* 16, 5: *Οὗτοι οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.* 25, 2: *Ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον καὶ οἱ διδάξαντες σεμνῶς καὶ ἁγνῶς τὸν λόγον τοῦ κυρίου*). Dasselbe gilt von der Zusammenfassung *ποιμένες καὶ διδάσκαλοι* (Eph. 4, 11: *Αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους*).

Das Charisma des *διδάσκαλος* scheint verschieden von dem des *προφήτης*. Während bei letzterem die begeisternde Art der Mitteilung oder der dem natürlichen Wissen nicht zugängliche Inhalt charakteristisch ist, dürfte für den *διδάσκαλος* die klare, gemeinverständliche Erklärung von Psalmen oder von bekannten christlichen Wahrheiten Grund zur Benennung gewesen sein; so sind Act. 13, 1 Barnabas, Simon Niger, Lucius wohl unter die *προφῆται*, Manahen und Saul unter die *διδάσκαλοι* gezählt. Immerhin bleibt auch diese Teilung eine bloß mutmaßliche.

Das Charisma des *διδάσκαλος* berechtigte den gewöhnlichen Gläubigen, christliche Wahrheiten zu lehren. Wie Paulus (1. Cor. 14) auf Ordnung und Maßhalten dringt, so wird auch Jac. 3, 1 (*Μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε*) vor zu zahlreichem Auftreten gewarnt. Weil aber neben diesem Charisma das der Unterscheidung ebenso verbreitet war, kamen M[illegible] [illegible]ß-bräuche in den ersten apostolischen Jahrzehnten kaum [illegible] vor. Später aber, als das Prüfungscharisma mit vielen ander[illegible] [illegible]n schon erloschen war, mußten der Apostel und (nach 67) die [illegible] [illegible]ansässigen Vorsteher energisch gegen das Auftreten falscher Lehrer vorgehen (2. Tim. 4, 3: *Κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας ἑαυτοῖς* [illegible]σωρεύσουσιν *διδασκάλους.* Herm. Sim. IX, 19, 2: *Ὑποκριταὶ* [illegible] καὶ *διδάσκαλοι πονηρίας . . .* 3 *ἐδίδαξαν κατὰ τὰς ἐπιθυμίας* τῶν *ἀνθρώπων τῶν ἁμαρτανόντων*). Am schärfsten spricht sic[h] [illegible]n gegen falsche christliche Lehrer Ignatius von Antiochien [illegible]s (Eph. 16, 2: . . . *ἐὰν*

τις πίστιν θεοῦ ἐν κακῇ διδασκαλίᾳ φθείρῃ, ὑπὲρ ἧς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐσταυρώθη; ὁ τοιοῦτος ῥυπαρὸς γενόμενος, εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον χωρήσει, ὁμοίως καὶ ὁ ἀκούων αὐτοῦ). Die Reinheit der Lehre ist Ignatius gewährleistet durch die ansässigen Vorsteher (Magn. 6, 2: *Ἑνώθητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς προκαθημένοις εἰς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφθαρσίας*), welche keine anderen Dogmen haben, als die des Herrn und der Apostel (Magn. 13, 1: *Σπουδάζετε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων*).

In der unmittelbar nachapostolischen Zeit fand der Übergang statt, den die Zwölfapostellehre in den Jahren 90—100 anzudeuten scheint (XV, 1: *Ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσιν καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων*), daß nämlich wegen gänzlicher Abnahme der charismatischen Begabung die ansässigen Vorsteher in Zukunft allein lehrten und ermunterten.

Über *διδάσκαλος* gilt das Gleiche, was zu *προφήτης* (S. 119; 394 u. 95 bemerkt wurde: Männer, welche diese Gabe hatten, wurden mit Vorliebe in der Vorsteherwahl berücksichtigt, und der Name gibt keinen Anhaltspunkt, ob der Träger ein kirchliches Amt hatte oder nicht. (Cf. Barn. 1, 8; 4, 9.)

Ἐπίθεσις τῶν χειρῶν: die Handauflegung zur Mitteilung des heiligen Geistes, der Charismen und der christlichen Amtsgewalt.

Die Handauflegung des Apostels war das äußere Zeichen, unter dem sich der Heilige Geist den Neubekehrten in Samaria mitteilte und die Charismen über dieselben ausgoß; um der letzteren willen wünschte der Magier Simon sich die gleiche Gewalt (Act. 8, 17: *Τότε ἐπετίθεσαν τὰς χεῖρας ἐπ' αὐτούς, καὶ ἐλάμβανον πνεῦμα ἅγιον.* 18 *Ἰδὼν δὲ ὁ Σίμων ὅτι διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων δίδοται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, προσήνεγκεν αὐτοῖς χρήματα,* 19 *λέγων· Δότε κἀμοὶ τὴν ἐξουσίαν ταύτην, ἵνα ᾧ ἐὰν ἐπιθῶ τὰς χεῖρας λαμβάνῃ πνεῦμα ἅγιον*). Paulus deutet im Schreiben an die Korinther den-

selben Vorgang an, 2. Cor. 12, 12: *Τὰ μὲν σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατειργάσθη ἐν ὑμῖν ἐν πάσῃ ὑπομονῇ σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ δυνάμεσιν.* Der Hebräerbrief zählt diese Handauflegung zu den Grundwahrheiten der christlichen Lehre (Hebr. 6, 2: *Ἐπιθέσεώς τε χειρῶν*) und erinnert seine Adressaten an den Heiligen Geist, den sie durch dieses Zeichen empfangen haben (6, 4: *Μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου*).

Ein ganz besonderes Charisma — im Unterschiede zu dem anderer Christen — wurde Timotheus durch die Handauflegung des Paulus und des Presbyteriums gegeben (2. Tim. 1, 6: *Ἀναμιμνήσκω σε ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ, ὅ ἐστιν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου.* 1. Tim. 4, 14: *Μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου*). Kraft dieses Charismas hat Thimotheus jene Gewalt erhalten, um die Simon Magus vergebens gebeten hatte: der Apostelgehilfe kann anderen durch Handauflegung den Heiligen Geist mitteilen; er hat sogar die Macht, das Amt, welches ihm Paulus und die Presbyter durch Handauflegung übertragen haben, durch seine Handauflegung auf andere fortzupflanzen (1. Tim. 5, 22: *Χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει*).

Timotheus werden schon die natürlichen Eigenschaften vorgelegt, auf welche hin er die Sendung weiter übertragen soll[1]); als ihm selbst die Amtsgewalt verliehen wurde,

---

[1]) Die Eigenschaften, welche 1. Tim. 3, 1—14 und Did. XV, 1 aufgeführt werden, sind häufig dazu benutzt worden, die Amtstätigkeit ansässiger Vorsteher näher zu bestimmen. Die im Timotheusbriefe und in der Didache aufgeführte Liste von Vorzügen charakterisiert aber nicht die für eine Wahl erst in Frage stehenden Männer schon als christliche Amtsträger, sondern hebt sie nur von andern gewöhnlichen Christen ab und erklärt sie für geeignet, die christliche Amtsgewalt zu empfangen. Die dort aufgeführten Eigenschaften können also nicht ohne weiteres als Merkmal für den Unterschied zwischen der Tätigkeit eines Amtsträgers und der eines gewöhnlichen Christen zur Verwendung kommen. (Vgl. die positive Darlegung über das Unterscheidungsmerkmal für Amt und Charisma, das zugleich die Amtstätigkeit von der Tätigkeit nicht-amtlicher Christen klar

hatten sich noch prophetische Urteile der Geistbegabten (1. Tim. 4, 14: *Διὰ προφητείας*) über seine Würdigkeit vernehmen lassen.

Ἐπισκοπή: Zuwendung der Aufmerksamkeit; Vergeltung; Amt ansässiger Vorsteher.

1) Gott ist das logische Subjekt.

Zuwendung der Aufmerksamkeit, um a) Wohltaten zu erweisen, Luc. 19, 44: *Οὐκ ἀφήσουσιν ἐν σοί λίθον ἐπὶ λίθον, ἀνθ' ὧν οὐκ ἔγνως τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου.* b) Vergeltung angedeihen zu lassen, 1. Petr. 2, 12: *Ἵνα ... ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύοντες δοξάσωσιν τὸν θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς.* 5, 6: *Ταπεινώθητε οὖν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ θεοῦ, ἵνα ὑμᾶς ὑψώσῃ ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς.* 1. Clem. 50, 3: „Wohl gingen die Generationen eine nach der andern von Adam bis auf den heutigen Tag alle dahin; allein die, welche mit Gottes Gnade in dieser Liebe ihre Tage beschlossen, nehmen mit den Gottseligen eine sichere Stätte ein, und ihre Herrlichkeit wird allen offenbar werden bei der Ankunft des Reiches Gottes (*οἳ φανερωθήσονται ἐν τῇ ἐπισκοπῇ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*)."

Sofern die Zuwendung der Aufmerksamkeit statt hat, um Wohltaten zu erweisen, um zu belohnen oder zu bestrafen, nähert sich *ἐπισκοπή* der Bedeutung „Aufsicht"; nur tritt der Gedanke an das „Beobachten" in den vier angeführten Stellen zurück, weil sich diese „Aufsicht" bei dem logischen Subjekte „Gott" von selbst versteht. Aller Nachdruck wird auf den Zweck gelegt, sodaß man übersetzen kann „Tag der Heimsuchung" (Luc. 19, 44), „Tag der Vergeltung" (1. Petr. 2, 12; 5, 6; 1. Clem. 50, 3).

2) Das logische Subjekt ist ein Mensch.

Ist das logische Subjekt eine menschliche Amtsperson, so wird der Sinn „die stete Zuwendung der Aufmerksamkeit,

trennt, S. 74—103.) So ist z. B. die Gastlichkeit nicht ein Vorzug, der den *ἐπίσκοπος* als christliche Amtsperson charakterisiert im Unterschiede von gewöhnlichen Christen.

das Führen der Aufsicht" die Hauptsache. Bei dem unsichtbaren Gott, der für gewöhnlich nicht schon auf Erden sichtbar eingreift, wird immer auf das dereinstige Eingreifen, d. h. auf den kommenden Lohn, die kommende Strafe hingewiesen, welche er gemäß der von ihm geführten Aufsicht austeilen wird; im Gegensatz hierzu versteht man unter der *ἐπισκοπή* eines Menschen „ein ständiges persönliches Handeln, damit die Angelegenheiten, denen die Aufmerksamkeit zuzuwenden ist, welche der Aufsicht unterstehen, einen guten, geordneten Verlauf nehmen". Belohnung und Strafe gehören zwar auch hier gewiß in den Begriff *ἐπισκοπή* hinein, aber sie treten nur wenig hervor. So hatte Judas vor seinem schlimmen Ende eine *ἐπισκοπή*; dieses Aufsichtsamt soll nach Judas' Tode ein anderer übernehmen, Act. 1, 20: *Τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λαβέτω ἕτερος.* An dieser Stelle hat der Sprecher, Petrus, den Ausdruck dem Psalm 109, 8 entlehnt, und Lucas, der Erzähler, hat ihn mit den Worten der LXX wiedergegeben. Bald bürgerte er sich in der christlichen Sprache ein und bedeutete im allgemeinen „das Amt eines ansässigen Vorstehers" (1. Tim. 3, 1: *Εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται, καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖ.* 2 *Δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον* . . .).

Ἐπισκοπεῖν: Aufmerksamkeit zuwenden, zunächst allgemein als christlicher Amtsträger, später technisch als *ἐπίσκοπος*.

Die Aufmerksamkeit zuwenden, Hebr. 12, 15: *Ἐπισκοποῦντες μή τις ὑστερῶν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ* (Habet acht, daß nicht jemand etc.). Es gehört bald zu den vielen Wörtern, welche die Tätigkeit der christlichen Amtsträger beschreiben, 1. Petr. 5, 1: *Πρεσβυτέρους οὖν τοὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ, ὁ συνπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός· 2 ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ, ἐπισκοποῦντες μὴ ἀναγκαστῶς ἀλλα' ἑκουσίως.*

Bei Ignatius hat dieses Wort schon einen engeren, technischen Sinn. Es bezeichnet nicht mehr allgemein die Tätigkeit

christlicher Vorsteher, sondern speziell die Ausübung der Amtsgewalt des unter dem Namen *ἐπίσκοπος* jetzt allen bekannten Einzelvorstehers, Rom. IX, 1: *Μνημονεύετε ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, ἥτις ἀντὶ ἐμοῦ ποιμένι τῷ θεῷ χρῆται. Μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη.* (Antiochien hat Jesus Christus zum *ἐπίσκοπος*, Polyc. inscr.: *Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, Πολυκάρπῳ ἐπισκόπῳ ἐκκλησίας Σμυρναίων, μᾶλλον ἐπισκοπημένῳ ὑπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* [der Gott Vater und den Herrn Jesus Christus zum *ἐπίσκοπος* hat].)

Ἐπίσκοπος: der, welcher Aufmerksamkeit zuwendet, welcher Aufsicht übt; heidnischer Amtsname für städtische und sakrale Vorsteher; christliche Entwickelung vom beschreibenden Klassennamen bis zum technischen Titel des Einzelvorstehers.

1) Der Literalsinn: der, welcher dauernd seine Aufmerksam keit zuwendet; der, welcher Aufsicht übt, machte das Wort *ἐπίσκοπος* geeignet, technische Benennung irgend eines Amtsträgers zu werden, wo immer die Umstände die Bildung solch eines Namens erheischten. Ganz dasselbe gilt von dem Worte *πρεσβύτεροι*: ältere, reifere Männer. Beide Ausdrücke haben sich in der griechisch-heidnischen Verkehrssprache in engem Anschluß an ihren Literalsinn zu Amtsnamen entwickelt.

2) Heidnischer Sprachgebrauch vor Christus. Im 2ten bis 1ten Jahrhundert bezeichnet *ἐπίσκοποι* kommunale Beamte auf der Insel Rhodus, und *ἐπίσκοπος* einen sakralen Amtsträger am Apollotempel auf derselben Insel.[1])

Die Tatsache, daß *ἐπίσκοπος* technischer Amtsname und

---

[1]) Kommunale Beamte in Rhodus, zweites bis erstes Jahrhundert: Inscriptiones Graecae insularum maris Aegaei. Fasciculus primus. (Berolini 1895). Edidit Fr. Hiller De Gaertringen. Cf. 49, 43 ff.: [*πρυτανεῖς* (?)], *γραμματεὺς βουλᾶς, ὑπογραμματεὺς* [*β*]*ου*[*λᾶ*]*ι καὶ π*[*ρ*]*υτανεῦσ*[*ι*], *στραταγοί,* [*ἐπὶ*] *τὰν χώραν, ἐπὶ τὸ πέραν, γραμματεύς,* [*ταμίαι*], *γραμματεύς, ἐπίσκοποι, γραμματεύς, ἐπιμεληταὶ τῶν ξέ*[*νων*],

speziell technischer Sakralname geworden war, bezeugt, daß der Literalsinn des Wortes sich für solch eine Entwickelung eignete.

3) Christlicher Sprachgebrauch. Daß das Wort *ἐπίσκοπος* von der christlichen griechischen Umgangssprache aufgenommen wurde, um die Tätigkeit christlicher Amtsträger zu beschreiben und dieselbe späterhin, nach abgeschlossener Entwickelung, technisch zu benennen, weisen die Urkunden der zwei ersten Jahrhunderte klar nach.[1]) Entsprechend dem Gesetze der natür-

---

γραμματεύς, ἀγεμὼν ἐπὶ Καύνο[*ν*], *ἀγεμὼν ἐπὶ Καρίας, ἀγεμὼν ἐπὶ Λυκίας.* Die Tätigkeit dieser *ἐπίσκοποι* ist des näheren nicht bekannt.

Ibid. 50, 34 (erstes Jahrhundert vor Christus): [*πρυτανεῖς* (?)], [*στρα*]*ταγοί, ταμίαι, ἐπίσκοποι, ὑπογραμματεὺς βουλᾶι καὶ* [*πρυτανεῦσι* (?)].

Sakrale Beamte in Rhodus am Apollotempel:

Ibid. 731: drei *ἐπιστάται*, ein *γραμματεὺς ἱεροφυλάκων*, ein *ἐπίσκοπος*, sechs *ἱεροποιοί*, ein [*ταμί*]*ας*, ein *ὑπο*[*γραμματε*]*ὺς ἱερ*[*οφ*]*υλάκων*. Deissmann, Neue Bibelstudien (Marburg 1897), S. 57.

[1]) Will man die christliche Sprachentwickelung eines Ausdruckes, wie *πρεσβύτεροι, ἐπίσκοποι*, klarlegen, so fragt es sich zunächst, wo die christliche Umnennung angesetzt hat, ob bei dem allgemeinen Literalsinne, oder bei irgend einer speziell technischen Bedeutung. Hat z. B. die christliche Umgangssprache *ἐπίσκοπος* sogleich als technischen Namen für einen sakralen oder städtischen Beamten gebraucht, oder hat sie mit der allgemeinen Bedeutung angefangen und sich daraus allmählich durch Gewohnheit und unter dem Druck der Notwendigkeit einen für sie nützlichen technischen Namen geschaffen?

Solch eine Frage, die immerhin von einiger Tragweite ist, läßt sich klarer und objektiver an ganz gleichgültigen Wortentwickelungen prüfen.

Im ersten Jahrhundert vor Christus waren in Chios, in Kos, in Philadelphia (Lydien) *πρεσβύτεροι* Mitglieder einer heidnischen Körperschaft; aber auch die überall dorthin versprengten Juden hatten *πρεσβύτεροι* im Synedrium und in der Stadtbehörde. Hat sich nun auf diesen Inseln und in Kleinasien der technisch-jüdische Name *πρεσβύτεροι* aus einem technisch-heidnischen entwickelt, oder leitet er seinen Ursprung aus der allgemeinen Bedeutung des Wortes her, d. h. aus dem Literalsinne: ältere, gereifte Männer?

Bei dem früher entstandenen heidnischen Namen ist es zunächst ganz sicher, daß er sich aus der wörtlichen, allgemeinen Bedeutung gebildet hat. Lebte dieser Literalsinn zur Zeit, wo die Juden eine technische Benennung für ihre spezifisch israelitischen Beamten brauchten, noch im Munde des Volkes fort, so ist die Möglichkeit einer

lichen Sprachentwickelung fand die erste Aufnahme in den christlichen Wortschatz im engen Anschluß an die Bedeutung statt, welche das Wort in der gleichzeitigen nichtchristlichen

---

ganz selbständigen Namenentwickelung von dem Literalsinne an bis zum technisch-jüdischen Terminus keineswegs ausgeschlossen. Der jüdisch-technische und der heidnisch-technische Name πρεσβύτεροι enthalten nur ein Element, das beiden gemein ist, nämlich das „Alter, die Reife der Amtsträger", d.h. den Literalsinn; das andere Element, das spezifisch Technische, gründet sich auf die jüdische und heidnische Volksgewohnheit, die bei Nennung dieses Namens etwas hinzudenkt und den allgemeinen Sinn des Wortes auf ganz konkrete Verhältnisse anpaßt.

Die Israeliten in Kleinasien können nun offenbar nur dann sich daran gewöhnen, den heidnischen Amtsnamen πρεσβύτεροι im zweiten oder ersten Jahrhundert vor Christus auf spezifisch-jüdische Amtsträger zu übertragen, wenn es ihnen möglich wird, von dem spezifisch-heidnischen Elemente, das der Name enthält, und das sie stößt, zu abstrahieren. Diese Möglichkeit liegt aber nur vor, wenn das Wort nicht bloß in der engeren technischen Bedeutung vorkommt, sondern auch im weiteren natürlichen Literalsinne.

Die nachstehenden Untersuchungen über die Entwickelung einzelner Worte der christlichen Umgangssprache wurden nur auf Grund der Zusammenfassung aller positiven Angaben zum Abschluß gebracht, ohne die Umbildung von vornherein nach einem allgemeinen Grundsatze zu beurteilen.

Aus diesen Einzelstudien ergibt sich aber als Resultat das allgemeine Entwickelungsgesetz: die christlich-technische Bedeutung hat sich nie direkt aus der heidnisch- oder jüdisch-technischen hergeleitet, sondern geht immer selbständig auf den allgemeinen Literalsinn zurück, der auch vordem der heidnischen und jüdischen Terminologie als Ausgangspunkt gedient hat.

Die Frage, wo die Namenentwickelung des christlichen ἐπίσκοπος angesetzt hat, ist daher rein sprachgeschichtlich der folgenden gleich:

Wurde auf der Insel Rhodus dem heidnischen Amtsträger im Apollotempel gerade deshalb mit der Zeit der sakral-technische Name ἐπίσκοπος beigelegt, weil dieser Ausdruck sich schon etwas früher auf derselben Insel zum technischen Namen für kommunale Beamte herausgebildet hatte, oder gingen beide technische Benennungen selbständig aus dem Literalsinne hervor: der, welcher dauernd seine Aufmerksamkeit zuwendet, der, welcher Aufsicht übt?

Für den heidnischen Priesterepiskop fehlen alle Angaben, für den christlichen ἐπίσκοπος aber liegen verhältnismäßig viele vor, die auch den Gang der Entwickelung sicher beurteilen lassen.

Volkssprache hatte: der, welcher dauernd seine Aufmerksamkeit zuwendet, welcher Aufsicht übt. Hiernach war das Wort, wie die angeführten Beispiele aus Rhodus zeigen, dazu geeignet, sich zum technischen Namen auszubilden, falls sich unter besonderen Verhältnissen die Notwendigkeit geltend machte. Wie die Bewohner von Rhodus das Wort für passend hielten, mit ihm sakrale und städtische Amtsträger zu benennen, so fanden es die Christen in den allerersten apostolischen Jahrzehnten für gut, mit diesem Ausdruck die Tätigkeit der ansässigen Vorsteher zu beschreiben. Mit dieser Aufnahme in die christliche Umgangssprache ist die weitere Entwickelung von selbst gegeben.

Für den Apollotempel in Rhodus ist uns der Werdegang unbekannt, auf welchem *ἐπίσκοπος* zum technischen Namen wurde. Von der christlichen Sprachbildung des Wortes wissen wir mehr; nur ist dasselbe nicht als griechisch gefärbter Name einem andern, der rein jüdischen Ursprunges sein soll [*πρεσβύτερος*][1]), allein gegenüberzustellen. Als die christliche Bevölkerung die Träger jenes Amtes, das vorher nie existiert hatte, in ihrer Mitte erblickte, da sah sich dieselbe nach passenden Benennungen um, durch welche sie diese Männer kurz und klar kenntlich machen könnte. Ganz zu Beginn genügten die Rufnamen. Späterhin wurden die Personen und ihre Tätigkeiten in der verschiedensten Weise gegen andere Christen durch Bezeichnungen abgegrenzt, die alle im damaligen Literalsinn gesprochen und verstanden wurden. Zu diesen vielen, die christlichen Amtspersonen beschreibenden Ausdrücken gehörte auch *ἐπίσκοποι*, gerade so wie die zahlreichen andern, die im Text bei der Namenentwickelung aufgezählt wurden. (Cf. S. 67, Übersicht.) Nach der wörtlichen Bedeutung

[1]) Bevor die Juden von *πρεσβύτεροι* redeten, war das Wort ein technischer Ausdruck bei den ägyptischen Griechen, und ebenso ist es in Kleinasien für die Kaiserzeit an den verschiedensten Orten im griechischen Sprachgebrauche nachweisbar. Cf. Deissmann, Bibelstudien (Marburg 1895), S. 154, n. 4.

bezeichnete es diejenige Tätigkeit der ansässigen Vorsteher, welche dieselben alle ohne Ausnahme (auch die später mit *διάκονοι* bezeichneten) vornahmen: die Zuwendung der Aufmerksamkeit für das christliche Zusammenleben. Sobald sich das Ohr des Volkes an diese Benennung gewöhnt hatte, konnte die Bildung weiter fortschreiten. *Ἐπίσκοποι* bezeichnete jetzt neben der einen Tätigkeit aller Vorsteher diese Vorsteher selbst, aber freilich immer noch so allgemein, wie auch die Ausdrücke *πρεσβύτεροι, ποιμένες, ἡγούμενοι, προκαθήμενοι, προεστῶτες, προιστάμενοι.* Bald hob sich das Wort aus den zahlreichen umschreibenden Bezeichnungen zugleich mit *πρεσβύτεροι* und *ποιμένες* durch den häufigeren Gebrauch und die sich anschließende Gewohnheit schärfer ab. Dies Ergebnis wird nur aus dem Bedürfnis der Zeit nach klaren, treffenden Namen erklärt; der Grund für dasselbe liegt also nicht mehr in der Bedeutung, die *ἐπίσκοπος* etwa in dieser oder jener heidnischen Genossenschaft gehabt hat. Kein Christ konnte um das Jahr 50 vorhersagen, daß *ἐπίσκοπος* aus den vielen Benennungen, die zu seiner Zeit umgingen, sich zu dem bestimmten, technischen Namen ausbilden würde; dies Resultat hing von der Arbeit vieler und der Gewohnheit des Volkes ab. Wir können heute gleichfalls nur die Tatsache feststellen und den naturgemäßen Verlauf der Entwickelung dartun. Die Schriftsteller greifen das Wort mit der jeweiligen Bedeutung, die es in der Umgangssprache zu ihrer Zeit schon erlangt hat, auf, geben aber von seiner Entwickelung nur ein unvollständiges Zeugnis.

Die Christen haben zunächst, wie eine große Herde, einen Hirten und Aufseher, nämlich Christus, 1.Petr.2,25: *Ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενα, ἀλλ' ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν.* 1. Clem. 59, 3: *Τὸν τῶν ἀπηλπισμένων σωτῆρα, τὸν παντὸς πνεύματος κτίστην καὶ ἐπίσκοπον.* Ign. Magn. 3, 1: . . . *τῷ πατρὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῷ πάντων ἐπισκόπῳ.* (Es zeigt sich hier, wie gleichbedeutend *ποιμὴν* und *ἐπίσκοπος*, Hirt und Aufseher, sind.)

Als Stellvertreter dieses unsichtbaren Aufsehers

(Ign. Magn. 3, 2: *Οὐχὶ τὸν ἐπίσκοπον τοῦτον τὸν βλεπόμενον πλανᾷ τις, ἀλλὰ τὸν ἀόρατον παραλογίζεται*) gab es schon in den ersten apostolischen Jahrzehnten Männer, die neben vielen anderen Benennungen auch den Namen *ἐπίσκοποι* führten (Act. 20, 17: *Μετεκαλέσατο τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας* ... 28: *Προσέχετε ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ*). Der Erzähler Lucas wechselt im Ausdruck: weil er als Hauptwort *ἐπίσκοπος* anwendet, braucht er als Zeitwort *ποιμαίνειν*, das offenbar dieselbe Tätigkeit, welche schon im Hauptworte liegt, näher umschreibt. In verhältnismäßig kurzer Zeit schon bezeichnet *ἐπίσκοποι* neben *πρεσβύτεροι* eine besondere Klasse von ansässigen Amtsträgern, die von einer andern (*διάκονοι*) sicher verschieden ist; dabei behält aber das Wort von seiner ersten Gebrauchsweise soviel zurück, daß es unter Umständen noch alle Amtsträger insgesamt bezeichnen kann (Phil. 1, 1: *Σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις*. 1. Tim. 3, 2 ff. [cf. Tit. 1, 7]: *Δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον* ... Did. XV, 1: *Ἐπισκόπους καὶ διακόνους*. 1. Clem. 42, 4: *Κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν*. Herm. Sim. IX, 27, 2: *Οἱ δὲ ἐπίσκοποι πάντοτε τοὺς ὑστερημένους καὶ τὰς χήρας τῇ διακονίᾳ ἑαυτῶν ἀδιαλείπτως ἐσκέπασαν*.)[1])

Auf dieser Stufe der Entwickelung blieb der Ausdruck einige Jahrzehnte. Er ist gleichbedeutend mit *ποιμένες* und

---

[1]) Der Name *διάκονος* bezeichnet, ebenso wie *ἐπίσκοπος*, eine Tätigkeit, *πρεσβύτερος* dagegen eine Eigenschaft. Solange in diesen Ausdrücken der Literalsinn noch nicht ganz vergessen ist, widerstrebt es dem griechischen Sprachgefühl, den Tätigkeitsnamen neben ein Eigenschaftswort zu stellen, und darum ist in den ersten Jahrzehnten die Verbindung *πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι* unmöglich; sie ist immer durch *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* ersetzt. (Cf. S. 64—68.)

Später um das Jahr 110 bis 117 war der Literalsinn ganz vergessen, und die Zusammenstellung *πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι* wird allein bevorzugt, ein Zeichen, daß die eigentliche Bedeutung verschwunden ist, und daß die Worte bestimmten Personen unmittelbar als Namen beigelegt werden. (Cf. Wortliste: *πρεσβύτερος*; ferner S. 83, 105, 112—113.)

πρεσβύτεροι. Somit gab es um diese Zeit für zwei Arten von ansässigen Vorstehern schon Namen, durch die sie als besondere Menschenklasse von andern klar geschieden wurden: *ἐπίσκοποι* = *ποιμένες* = *πρεσβύτεροι* und *διάκονοι*.

Neben diesen Klassenbezeichnungen findet sich des öfteren noch ein einzelner Rufname; aber auch da macht sich nach und nach die Notwendigkeit geltend, denselben durch einen technischen Klassennamen zu ersetzen — eine Stufe der Entwickelung, auf welcher einmal die anderen Klassen genau in derselben Weise, nur schon früher, gestanden haben. Die umbildende Arbeit der Volkssprache greift ganz von ungefähr aus den drei gleichartigen Klassennamen *ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, ποιμένες* den ersten heraus und legt ihn als technischen Namen dem Einzelvorsteher bei. In den Jahren 110—117 ist diese Entwickelung zum Abschluß gekommen, wie sich aus zahlreichen Belegstellen ergibt (cf. Ign. Eph. 1, 3; 2, 1. 2; 3, 2; 4, 1; 5, 1. 2; 6, 1; 20, 2. Magn. 2; 4; 6, 1. 2; 7, 1; 13, 1. 2; 15. Trall. 1, 1; 2, 1. 2; 3, 1. 2; 7, 1. 2; 12, 2; 13, 2; Rom. 2, 2. Philad. inscr.; 1, 1; 3, 2; 4; 7, 1. 2; 8, 1; 10, 2. Smyrn. 8, 1. 2; 9, 1; 12, 2. Polyc. inscr.; 5, 2; 6, 1).

Wie starke Wurzeln jener technische Name in der christlichen Volkssprache gefaßt hatte, zeigt sich in dem unbeanstandeten Übergang des griechischen Wortes *ἐπίσκοπος* in den lateinischen christlichen Wortschatz als „episcopus". Diese Herübernahme wird noch erweitert und bestärkt durch die Bildung von episcopatus, um das Amt des Bischofs zu bezeichnen (Tertullian, Cyprian, Sulpicius, Hieronymus und andere); auch episcopatum, episcopium, episcopalis, episcopaliter kommen vor.

Εὐαγγελιστής: der, welcher mündlich das Evangelium verkündet, erst als ansässiger Vorsteher, später als Missionar.

Εὐαγγελιστής kommt in den schriftlichen Zeugnissen überhaupt nur dreimal vor. Zunächst wird dieser Titel Philippus beigelegt, als er in Cäsarea längst ansässig war und dort sein Haus unter der Obsorge seiner prophetischen Töchter zur Her-

berge für wandernde Christen eingerichtet hatte, Act. 21, 8: *Τῇ δὲ ἐπαύριον ἐξελθόντες ἤλθομεν εἰς Καισαρίαν, καὶ εἰσελθόντες εἰς τὸν οἶκον Φιλίππου τοῦ εὐαγγελιστοῦ, ὄντος ἐκ τῶν ἑπτά, ἐμείναμεν παρ᾽ αὐτῷ.* 9 *Τούτῳ δὲ ἦσαν θυγατέρες τέσσαρες παρθένοι προφητεύουσαι.* 10 *Ἐπιμενόντων δὲ ἡμῶν ἡμέρας πλείους, κατῆλθέν τις ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας προφήτης ὀνόματι Ἄγαβος.* (Cf. S. 258: Philippus).

Paulus gibt auch Timotheus den Namen *εὐαγγελιστής*, um gerade jene Lehrtätigkeit zu bezeichnen, die dieser Gehilfe während seines dauernden Aufenthaltes in Ephesus ausüben sollte, 2. Tim. 4, 2: *Κήρυξον τὸν λόγον, ἐπίστηθι εὐκαίρως ἀκαίρως, ἔλεγξον, παρακάλεσον, ἐπιτίμησον ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ καὶ διδαχῇ.* 3 *Ἔσται γὰρ καιρὸς ὅτε τῆς ὑγιαινούσης διδασκαλίας οὐκ ἀνέξονται, ἀλλὰ κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας ἑαυτοῖς ἐπισωρεύσουσιν διδασκάλους, κνηθόμενοι τὴν ἀκοήν,* 4 *καὶ ἀπὸ μὲν τῆς ἀληθείας τὴν ἀκοὴν ἀποστρέψουσιν, ἐπὶ δὲ τοὺς μύθους ἐκτραπήσονται.* 5 *Σὺ δὲ νῆφε ἐν πᾶσιν, κακοπάθησον, ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ, τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον.*

Εὐαγγελιστής heißt also derjenige, welcher das *εὐαγγέλιον* verkündet und auch als Vorsteher aus seinen Lehren praktische Schlüsse zieht für die Sitten der Untergebenen. In der apostolischen Zeit bezeichnet es daher nicht notwendig einen Missionar, der zum erstenmal die Heilsbotschaft bringt; der Ausdruck ist für Ansässigkeit oder Wanderung indifferent (cf. S. 65—67). In diesem Sinne wird auch die letzte Stelle zu verstehen sein, Eph. 4, 11: *Καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους,* 12 *πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ.*

Als im letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts durch das zahlreiche Auftreten von Missionaren, die *ἀπόστολος* hießen, des öfteren Mißbrauch mit diesem Ehrennamen getrieben worden war, beschränkte man *ἀπόστολος* auf die Zwölfe und Paulus und nannte die Missionare *εὐαγγελισταί*. (Cf. S. 27—28.)

Von Chrysostomus werden die Verfasser der Evangelien

εὐαγγελισταί genannt; der selten gebrauchte Name hat also mehrfache Wandlungen durchgemacht.

Ἡγούμενος: derjenige, welcher für etwas gehalten wird, unter andern hervorragt; Herrscher; Befehlshaber; christlicher Amtsträger.

1) Derjenige, welcher für etwas gehalten wird, unter andern hervorragt.

a) Der Herrscher, Act. 7, 10: *Κατέστησεν αὐτὸν ἡγούμενον ἐπ' Αἴγυπτον καὶ ἐφ' ὅλον τὸν οἶκον αὐτοῦ.* Matth. 2, 6: *Ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ* (cf. Mich. 5, 1). 1. Clem. 32, 2: *Ἐξ αὐτοῦ βασιλεῖς καὶ ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι κατὰ τὸν Ἰούδαν . . .* 55, 1: *Πολλοὶ βασιλεῖς καὶ ἡγούμενοι . . . παρέδωκαν ἑαυτοὺς εἰς θάνατον, ἵνα ῥύσωνται . . . τοὺς πολίτας.*

b) Der militärische Befehlshaber, 1. Clem. 37, 2: *Κατανοήσωμεν τοὺς στρατευομένους τοῖς ἡγουμένοις ἡμῶν . . .* 37, 3: *Ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι τὰ ἐπιτασσόμενα ὑπὸ τοῦ βασιλέως καὶ τῶν ἡγουμένων ἐπιτελεῖ.* 51, 5: *Φαραὼ καὶ ἡ στρατιὰ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἡγούμενοι Αἰγύπτου ἐβυθίσθησαν.*

c) Hervorragend, Act. 15, 22: *Τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ, ἐκλεξαμένους ἄνδρας ἐξ αὐτῶν πέμψαι εἰς Ἀντιόχειαν σὺν τῷ Παύλῳ καὶ Βαρνάβᾳ, Ἰούδαν τὸν καλούμενον Βαρσαββᾶν καὶ Σίλαν, ἄνδρας ἡγουμένους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς.* Act. 14, 12: *Αὐτὸς ἦν ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου.* Luc. 22, 26: *Ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν [γενέσθω].*

2) Wie der unter (1) dargestellte Gebrauch des Wortes zeigt, eignete sich seine Bedeutung auch dazu, die „Hervorragenden" in den ersten christlichen Gemeinden, d. h. die ansässigen Vorsteher zu bezeichnen. Die Volkssprache griff daher dies Wort unter vielen andern auf, aber sie entwickelte es nie zu einem technischen Namen, sondern beließ es auf der Stufe einer allgemeinen Benennung für die Amtsträger, wiewohl sein Literalsinn einer Weiterbildung günstig gewesen wäre, Hebr. 13, 7: *Μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν, οἵτινες*

ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. 13, 17: *Πείθεσθε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ ὑπείκετε· αὐτοὶ γὰρ ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν ὡς λόγον ἀποδώσοντες* (die Sorge für das Seelenheil anderer liegt ihnen ob). 13, 24: *Ἀσπάσασθε πάντας τοὺς ἡγουμένους ὑμῶν καὶ πάντας τοὺς ἁγίους.* 1. Clem. 1, 3: *Ἀπροσωπολήπτως γὰρ πάντα ἐποιεῖτε καὶ ἐν τοῖς νόμοις τοῦ θεοῦ ἐπορεύεσθε, ὑποτασσόμενοι τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς παρ' ὑμῖν πρεσβυτέροις.*

Λειτουργεῖν: jemand dienend helfen, sofern die Hilfeleistung ein Opfer einschließt.

Dienen { 1. helfen,
2. in der Gesinnung oder im Gegenstand wird ein Opfer angedeutet: }

a) im Gegenstand: dienen durch Almosen (Rom. 15, 27);

b) in der Gesinnung: Gott dienen (1. Clem. 9, 2; 34, 5. 6; Herm. Mand. V, 1, 2. 3; Sim. VII, 6; IX, 27, 3);

c) in der Gesinnung und in der Opfergabe: Gottesdienst halten (Act. 13, 2; Hebr. 10, 11; 1. Clem. 32, 2; 43, 4; 44, 3).

Λειτουργία: Dienstleistung im allgemeinen, in Geld, im christlichen Amte, im Opferdienst.

1. Dienstleistung im allgemeinen (Phil. 2, 17. 30; 1. Clem. 9, 4; 20, 10; Herm. Sim. V, 3, 3. 8);

2. milde Gabe (2. Cor. 9, 12);

3. amtliche Dienstleistung (1. Clem. 40, 2. 5; 41, 1);

4. amtlicher Opferdienst (Luc. 1, 23; Hebr. 8, 6; 9, 21; 1. Clem. 44, 2. 3. 6).

Λειτουργός: Sachwalter, sofern er Vollmacht von einem Höhern hat und ihm dient.

1. Der Bevollmächtigte, Sachwalter (Rom. 13, 6: *Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε· λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσιν εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες.* 15, 16: *Εἰς τὸ εἶναί με λει-*

τουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ. 1. Clem. 8, 1);

2. der Vollstrecker der alttestamentlichen Opferhandlung (1. Clem. 41, 2); die Gehilfen des Hohenpriesters (Hebr. 8, 2);

3. der Diener schlechthin (Hebr. 1, 7, identisch mit 1. Clem. 36, 3).

Paulus nennt sich selbst *λειτουργός* (Rom. 15, 16) und gibt auch dem Gehilfen Epaphroditus den Titel *λειτουργὸν τῆς χρείας μου* (Phil. 2, 25).—Die wörtliche Bedeutung von *λειτουργός* eignete sich sehr zur Bezeichnung christlicher Amtsträger. Gleichwohl wurde diese Benennung von der christlichen Umgangssprache nicht aufgenommen, vielleicht wegen ihrer schon festgewurzelten Bedeutung „Priester des Gesetzes im Alten Bunde".

Ποιμαίνειν: Vieh weiden; Menschen (leiblich, geistig) weiden als Herrscher, als christlicher Amtsträger.

1. Eine Herde Vieh weiden (Luc. 17, 7; 1. Cor. 9, 7);

2. Menschen (a) leiblich, (b) geistig weiden:

a) sich gütlich tun (Jud. 12), b) auf selige Triften führen (Apoc. 7, 17);

3. die Gewalt eines Herrschers ausüben (Matth. 2, 6; Apoc. 2, 27; 12, 5; 19, 15).

Mit diesem Zeitwort wird von Christus selbst die Tätigkeit des höchsten christlichen Amtsträgers bezeichnet (Jo. 21, 16: *Λέγει αὐτῷ· Ποίμαινε τὰ προβάτιά μου).* Es beschreibt bei Paulus und Lucas die Wirksamkeit der ansässigen Vorsteher (*ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, ποιμένες)* zu Ephesus (Act. 20, 28: *Προσέχετε ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ*). Petrus redet die ansässigen Amtsträger in ähnlicher Weise an, wie Christus vorher zu ihm selbst gesprochen (1. Petr. 5, 1: *Πρεσβυτέρους οὖν τοὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ, ὁ συμπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης*

ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός· 2 ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ, ἐπισκοποῦντες . . .).

Ποίμνη: die Herde Vieh; die Gesamtheit der christlichen Gläubigen.

Die Herde [von weidendem] Vieh (Luc. 2, 8; 1. Cor. 9, 7). Übertragen: die Gesamtheit derer, welche die Lehre Christi angenommen haben, sofern sie noch steter Hirtensorge unterstehen (Matth. 26, 31 [cf. Zach. 13, 7]: *Διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης*. Jo. 10, 16: *Γενήσεται μία ποίμνη, εἷς ποιμήν*). Die nachapostolische Literatur bevorzugte *ποίμνιον*.

Ποίμνιον: die christliche Herde unter der Leitung Gottes, Christi und amtlicher Vorsteher.

Wenn auch *ποίμνη* neben seiner wörtlichen Bedeutung auf die Gesamtheit der Gläubigen übertragen wurde, so fand doch keine weitere Entwickelung dieses Wortes zu einer technischen Benennung statt, weil gleichzeitig ein anderes, *τὸ ποίμνιον*, nur mehr diesen übertragenen Sinn allein hatte und ihn darum treffender wiedergab.

Das Wort *ποίμνιον* faßt alle Christen zu einer Einheit zusammen unter Gottes Schutz (Luc. 12, 32: *Μὴ φοβοῦ, τὸ μικρὸν ποίμνιον, ὅτι εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν*) und unter der Leitung Christi (1. Clem. 57, 2: *Ἄμεινον γάρ ἐστιν ὑμῖν, ἐν τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ μικροὺς καὶ ἐλλογίμους εὑρεθῆναι* . . . . 16, 1: *Ταπεινοφρονούντων γάρ ἐστιν ὁ Χριστός, οὐκ ἐπαιρομένων ἐπὶ τὸ ποίμνιον αὐτοῦ*).

Diese Herde, welche Christus und Gott zugehört, hat Männer über sich, denen die Hirtensorge obliegt (1. Clem. 54, 2: [*Γενναῖος*] *εἰπάτω· Εἰ δι' ἐμὲ στάσις . . ., ἐκχωρῶ, . . . μόνον τὸ ποίμνιον τοῦ Χριστοῦ εἰρηνευέτω μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων*). Obgleich diese Vorsteher selbst zu der Herde Christi als Ganzes gehören, stehen doch die ihrer Sorge anvertrauten Christen zu ihnen in dem Verhältnis einer Herde zum Hirten (Act. 20, 28). Sie müssen die Wölfe (Act. 20, 29:

Λύκοι βαρεῖς) fernhalten und den Christen zum Vorbild sein (1. Petr. 5, 3: *Τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου*. 1. Clem. 44, 3: *Λειτουργήσαντας ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ .... τούτους οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας*).

Ποιμήν: Hirt des Viehes; Hirt der christlichen Herde in ihrer Gesamtheit, an einzelnen Orten.

1. Der Hirt des Viehes (Luc. 2, 8. 15. 18. 20).

2. Das Verhältnis Christi zu den Menschen wird mit dem eines Hirten zur Herde verglichen: Christus selbst zeichnet in diesem Bilde und mit diesem Worte seine Tätigkeit (Matth. 9, 36 = Marc. 6, 34. Matth. 25, 32: *Ὥσπερ ὁ ποιμὴν ἀφορίζει τὰ πρόβατα*. Matth. 26, 31 = Marc. 14, 27. Jo. 10, 2. 11. 14: *Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός*. Gegensatz dazu ist Jo. 10, 12: *Ὁ μισθωτὸς καὶ οὐκ ὢν ποιμήν*); auch in der christlichen Sprache wird dieser Name Christus beigelegt (Hebr. 13, 20: *Τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν*. 1. Petr. 2, 25: *Ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενα, ἀλλὰ ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν*).

Als man die christlichen ansässigen Amtsträger zu benennen anfing, war auch *ποιμήν* einer von den vielen Ausdrücken, welche deren Tätigkeit und Verhältnis zum Volke beschrieben (Eph. 4, 11). Im Jahre 110 (117) legt sich Ignatius von Antiochien diesen Namen bei (Rom. 9, 1), und um 150 wendet sich der Autor des prophetischen „Pastor", Hermas, als *ποιμήν* an seine Leser (Vis. V, 3. 7; Sim. II, 1; V, 1, 1 etc.), ein Zeichen, daß der Ausdruck, der, wie viele gleichbedeutende, nicht zum technischen Namen ausgebildet wurde, den Christen lange sehr geläufig blieb. Er findet sich auch ganz an Stelle des Wortes *ἐπίσκοπος* (Ign. Philad. 2, 1: *Ὅπου δὲ ὁ ποιμήν ἐστιν, ἐκεῖ ὡς πρόβατα ἀκολουθεῖτε*. Herm. Sim. VI 1, 5). Von dem *ποιμήν* ist das einzelne *πρόβατον* nicht bloß im allgemeinen abhängig, sondern ganz besonders für die spezifisch christliche Nahrung (Ign. Philad. 3, 1: *Ἀπέχεσθε τῶν κακῶν βοτανῶν* ... 4, 1: *Σπουδάσατε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ*

κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος). Gerade diese Nahrung gibt dem Hirtenamte Christi und dem seiner Stellvertreter eine konkrete Gestaltung; sie führen nicht, wie die gewöhnlichen Hirten, durch äußere Leitung die Herde an die Stelle, wo sich Nahrung findet, sondern Christus bietet unter den Gestalten von Brot und Wein sich selbst als Speise dar. Nach seinem Tode wird diese Nahrung nur an der Opferstätte dargereicht, deren Vorsteher der *ἐπίσκοπος*, der Stellvertreter des obersten *ποιμήν*, ist (cf. Ign. Eph. 5, 2).

Πρεσβύτερος (οἱ πρεσβύτεροι): Komparativform „der Ältere"; ältere, gereifte Männer; heidnischer technischer Name für kommunale und sakrale Beamten; jüdischer technischer Amtsname; christlicher Literalsinn *(οἱ πρεσβύτεροι = αἱ ἀπαρχαί)*; allgemeiner Klassenname für alle christlichen Amtsträger; technischer Name für die zweite christliche Amtsklasse allein.

I. Heidnischer Sprachgebrauch. *Πρεσβύτερος* wurde in der griechischen Umgangssprache von den Ptolemäern angefangen bis zur römischen Kaiserzeit sowohl im natürlichen Literalsinne, als auch in technischer Bedeutung viel und oft gebraucht.

Zur Ptolemäerzeit gibt es in Ägypten einen Presbyter des Dorfes.[1]) In Diospolis erwähnen die Priester neben den Dienern des großen Gottes Amonrasonther ehrenvoll auch Presbyter.[2]) Noch im zweiten Jahrhundert nach Christus

[1]) *Ὁ πρεσβύτερος τῆς κώμης*. Cf. C. Leemans, Papyri Graeci musei antiquarii publici Lugduni-Batavi (Lugduni Batavorum 1885), tom. I, 3. Pap. Lugd. A 35f. Vergleiche dazu: *Οἱ πρεσβύτεροι*, Pap. Flind. Petr. II, IV, 618 und Pap. Flind. Petr. II, XXXIX A, 3 u. 14 bei J. P. Mahaffy, The Flinders Petrie Papyri (Dublin 1893), II, [10]. [125]. Ferner Giac. Lumbroso, Recherches sur l'économie politique de l'Egypte sous les Lagides (Turin 1870), p. 259. A. Peyron, Papyri Graeci regii Taurinensis musei Aegyptii (Taurini 1826), II, 46.

[2]) Ein in der Zeit 45—37 v. Chr. zu Ehren des Callimachus erlassenes Dekret hat folgenden Wortlaut: [*Ἔδο*]*ξε τοῖς ἀπὸ Διοσπόλεως τῆ*[*ς μεγάλης ἱ*]*ερεῦσι το*[*ῦ μεγίστου θεοῦ Ἀμο*]*νρασωνθὴρ καὶ τοῖς πρεσ-*

führen Dorfbeamte in Ägypten den Namen „die Presbyter" *(οἱ πρεσβύτεροι)*, und drei *(οἱ τρεῖς)* unter ihnen haben eine besondere Würde.[1])

In verschiedenen Städten Kleinasiens gab es im ersten Jahrhundert vor Christus Presbyter, die unter dem Titel „Presbytikon" als amtliche Körperschaft zusammengefaßt wurden.[2]) In Chios und ebenso in Philadelphia (Lydien) führt ein Beamtenkollegium den Namen „Synedrium der Presbyter" und auch „Gerusia".[3]) Nach Fränkel bildete diese Gerusia nicht eine bürgerliche Körperschaft, sie dehnte vielmehr ihre Kompetenz auf religiöse Angelegenheiten aus.[4]) Die Mitglieder hießen Geronten *(γέροντες)*, Gerusiasten *(γερουσιασταί)*, Presbyter *(πρεσβύτεροι)* und Geraien *(γεραιοί)*; an ihrer Spitze stand ein Archon *(ἄρχων)*, ein Prostates *(προστάτης)* oder ein Prohegumenos *(προηγούμενος)*, und der Ort, wo sie zusammenkamen, wurde kurz die Gerusia *(γερουσία)* oder auch wohl Gerontikon *(γεροντικόν)* genannt. Die sakrale Machtbefugnis der Presbyter, welche zu dieser Gerusia gehörten, wird jedoch von Mommsen bestritten.[5]) Nach O. Benndorf und G. Niemann bestand solch eine Gerusia neben der Bule *(βουλή)* in vielen Städten Kleinasiens und auf einigen Inseln.[6])

Ist nun auch für die Presbyter der Gerusia der sakrale

βυτέροις καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν. (Vielleicht ist dort *πρεσβύτεροι* im sakral-technischen Sinne für Mitglieder der Priesterschaft in Theben gebraucht, wiewohl die *ἱερεῖς* zuerst stehen.) Corpus inscriptionum Graecarum 4717, 2 f.

1) U. Wilcken, Observationes ad historiam Aegypti provinciae Romanae depromptae e papyris Graecis Berolinensibus ineditis (Berolini 1885), 29 f.

2) Corpus inscriptionum Graecarum II, 2220 und 2221 (Zeit: erstes Jahrhundert v. Chr.).

3) Ibid. II, 2508 und 3417 (Kaiserzeit).

4) Die Inschriften von Pergamon, römische Zeit (Berlin 1895), S. 321. Die Beweisführung stützt sich auf Menadier, Ephesii S. 48 ff. und Hicks, Greek inscriptions in the Brit. Mus. III, 2, S. 74 f.

5) Römische Geschichte 5, 326.

6) Reisen in Lykien und Karien (Wien 1884), S. 72.

Charakter nicht ganz unbestritten, so wird hierdurch doch die Entwickelung von *πρεσβύτερος* zum sakral-technischen Amtsnamen in der heidnischen Verkehrssprache nicht in Frage gestellt.

In Ägypten leiteten zur Zeit der Ptolemäer fünfundzwanzig Presbyter oder Buleuten die Geschäfte der Priesterschaft; diese teilte sich nach der Abstammung in fünf Phylen. Das Presbyterkollegium änderte sich jedes Jahr. In dem kleinen Soknopaiostempel des Faijûm wechselten (159/160) jährlich fünf Presbyter, die den fünf Phylen entnommen waren, mit einem neuen Kollegium von fünf Ältesten ab.[1]) Solche ägyptischen Presbyter sind noch auf manchem Papyrus aus dem Faijûm erwähnt; somit ist der sakral-technische Gebrauch von *πρεσβύτερος* im heidnischen Volke für die Kaiserzeit ganz unleugbar.[2]) Krebs trägt kein Bedenken, ihn auch bis in die Ptolemäerzeit zurückzudatieren.[3])

II. Der jüdische Sprachgebrauch vollzog sich im Anschluß an den heidnischen. In Ägypten, in Kleinasien und auch in dem zwischen diesen beiden Ländern liegenden kleinen Palästina dehnte sich überall die griechische Verkehrssprache aus; ebenso waren die Israeliten, welche sich in allen griechischen Städten

---

[1]) F. Krebs, Ägyptische Priester unter römischer Herrschaft. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde XXXI (1893), S. 31. Cf. Wilcken, Kaiserliche Tempelverwaltung in Ägypten, Hermes XXIII, 592, und Arsinoitische Tempelrechnungen, Hermes XX, 430.

[2]) Ägyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin, herausgegeben von der Generalverwaltung. Griechische Urkunden (Berlin 1893—1902), I., II., III. [Heft 1—11] Band: 16, 5ff. 347, 5f. 392, 6f. 433, 5f. 438, 9f. — Eine wertvolle Ergänzung dieser Deissmann entnommenen Belegstellen bietet Hauschildt in seinem während des Druckes uns zugegangenen Artikel: *Πρεσβύτεροι* in Ägypten im I.—III. Jahrh. n. Chr. Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wissenschaft u. die Kunde des Urchristentums (1903), IV, 3, 235—42.

[3]) „Die Organisation der Priesterschaft in den einzelnen Tempeln war in römischer Zeit noch dieselbe, wie sie in ptolemäischer Zeit nach dem Zeugnis des Dekrets von Kanopus gewesen war." A. a. O. S. 34. Cf. S. 35, wo gesagt wird, *πρεσβύτεροι* komme allein ohne *ἱερεῖς* schon in der Ptolemäerzeit als sakraler Name vor.

vorfanden, gezwungen, diese Sprache von ihrer heidnischen Umgebung zu lernen und spezifisch jüdischen Einrichtungen passende griechische Namen zu geben. Unter diesen äußeren Umständen und unter dem Druck der Notwendigkeit bildete sich so auch in jüdischen Kreisen das Wort „Presbyter", vom Literalsinn ausgehend, zum technischen Namen für bürgerliche und religiöse Beamte aus. Das zeigt sich zunächst in der Septuaginta.

Diese griechische Übersetzung der heiligen Schriften wollte einerseits den Israeliten selbst das Verständnis der hebräischen Bücher erleichtern, andrerseits aber auch den gebildeten Heiden die jüdische Sakral-Literatur erschließen, um so deren Hochachtung für dieselbe zu gewinnen. Die Übersetzer gaben den Sinn zwar oft in enger, wörtlicher Form wieder; aber im allgemeinen zielte doch ihr ganzes Unternehmen darauf hin, ihrer Umgebung die heiligen Texte in allen verständlicher Sprache darzubieten. Daher griffen sie zur Erklärung der spezifisch israelitischen Einrichtungen jene Ausdrücke auf, welche bei der griechisch redenden jüdischen Bevölkerung im Umlauf waren. Sie übersetzten זָקֵן (Greis) gerade dann mit *πρεσβύτερος* (Presbyter) und nicht mit *πρεσβύτης* (alter, gereifter Mann), wenn es ein Amt und nicht so sehr das Alter bezeichnen sollte. Der Grund hierfür lag in der Bedeutung, welche *πρεσβύτερος* in der damaligen griechischen Sprache jüdischer Kreise besaß; diese mochten ähnlich, wie die Heiden, das Wort für geeignet gehalten haben, bürgerliche und religiöse Beamte damit zu bezeichnen. Der Ursprung von *πρεσβύτερος* geht also auch für die Verkehrssprache der Juden letzthin auf ägyptisch-heidnischen Einfluß zurück. Jedoch waren es wohl nicht die LXX, die diesen Terminus einführten, der bald der offizielle Titel jüdischer Amtsträger sowohl in Jerusalem als in den andern Städten werden sollte; vielmehr nahm die jüdische Bevölkerung in Ägypten und Kleinasien — die überall dem gleichen unmittelbaren Einflusse unterstand, von dem sich auch die gelehrten Übersetzer leiten

ließen — jenen Namen an, wie ihn die lebendige Sprache geschaffen hatte, und allmählich bildete er sich zu der technischen Benennung um, die wir im ersten Jahrhundert vorfinden.

So ist in den Schriften des neuen Testamentes allenthalben von dem Sanhedrin zu Jerusalem die Rede, der aus *ἀρχιερεῖς, γραμματεῖς, πρεσβύτεροι* bestand. Ein Orts-Sanhedrin, der sieben bis siebenundzwanzig *πρεσβύτεροι* zählte, fand sich in den einzelnen Städten vor. [Man vergleiche zu dem jüdischen und heidnischen Sprachgebrauch von *πρεσβύτερος*: Deißmann (1895), S. 153—155, und (1897), S. 60—62.]

III. Christlicher Sprachgebrauch. 1. Literalsinn: Komparativform, a) der Ältere von zweien (Luc. 15, 25: *Ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ πρεσβύτερος*); b) die Älteren in bezug auf alle = die Vorfahren (Matth. 15, 2: *Τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων* [cf. Marc. 7, 3. 5]. Hebr. 11, 2: *Ἐμαρτυρήθησαν οἱ πρεσβύτεροι*); c) *οἱ πρεσβύτεροι = αἱ ἀπαρχαί*: bei den Christen des ersten Jahrhunderts findet sich eine besondere Hochachtung vor allen, die Christus persönlich nahe gestanden und schon zu seinen Lebzeiten seine Lehre angenommen hatten. Diese Wertschätzung dehnte sich hernach auf diejenigen aus, welche zuerst in irgend einer Gemeinde bekehrt worden waren. Für diese Christen bildete die Umgangssprache eigene Benennungen; so wird Epänetus *ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν*, „Erstbekehrter von Asien" (Rom. 16, 5), und das Haus des Stephanas in Korinth *ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας*, „Erstling von Achaja" (1. Cor. 16, 15) genannt. (Cf. 2. Thess. 2, 13.) Auch Clemens von Rom standen im Jahre 96 noch die Erstbekehrten (1. Clem. 42, 4: *Τὰς ἀπαρχάς*) in lebendiger Erinnerung. Diese Aufmerksamkeit, welche man unwillkürlich den Erstlingen schenkte, begreift sich in den ersten christlichen Jahrzehnten sehr leicht; sie ist auch für diese kurze Zeit allein charakteristisch.

Die Erstbekehrten in einer Gemeinde waren dort zwar schon gleich anfangs die Ältesten als Christen; als solche hoben sie sich aber erst zu der Zeit ab, wo manche andere ihnen in der Annahme des Bekenntnisses gefolgt waren. Rechnet

man dafür etliche Jahrzehnte, so waren sie dann für gewöhnlich auch ihrem Geburtsalter nach „die Älteren" unter den Gläubigen geworden. Die christliche Umgangssprache bildete Bezeichnungen, wie 1. Petr. 2, 2: Ἀρτιγέννητα βρέφη, „Kinder, die eben das Licht der Welt erblickt haben"; 1. Tim. 3, 6: Νεόφυτος, „eben aufgewachsen"; οἱ νεώτεροι: 1. Tim. 5, 1. 2; Tit. 2, 6; 1. Petr. 5, 5; οἱ νέοι: 1. Clem. 1, 3; 3, 3; 21, 6, um durch dieselben die nach den Erstlingen hinzugekommenen Christen von diesen, den Ältesten, zu scheiden. Das zeigt, wie mit der Ausbreitung des Christentums die Aufmerksamkeit wuchs, die man den Erstbekehrten zuwandte. Die Ausdrücke ἀρτιγέννητα βρέφη, νεόφυτος haben mit dem natürlichen, jugendlichen Alter gar nichts gemein. Die Namen νέοι[1]) und νεώτεροι dagegen bezeichnen „solche, die sich der Existenz, die sie jetzt haben, noch nicht lange erfreuen", und diese Bedeutung kann sich ebenso gut auf das Leben als Christ, wie auf das als Mensch beziehen. Schon unter Clemens (96 n. Chr.) fielen für viele das christliche und das natürliche Alter in eins zusammen.

Als die ersten christlichen Jahrzehnte vorüber waren, gab es Christen — selbstredend bei vorgerücktem natürlichem Alter —, die im Vergleich zu andern in der neuen Lehre ergraut waren. Philem. 9 nennt sich der Apostel Παῦλος πρεσβύτης. Claudius Ephebus, Valerius Biton und Fortunatus, die Abgesandten des Clemens an Corinth, werden für diese Stadt als Schiedsrichter aufgestellt, weil sie von Jugend auf im Christentum gelebt haben und in ihm mit Clemens, dem Verfasser des Schreibens, zu Greisen geworden sind (1. Clem. 63, 3: Ἀπὸ νεότητος . . . ἕως γήρους). Johannes, der im letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts einzig überlebende Apostel, legte sich den Titel ὁ πρεσβύτερος, „der als der älteste Christ allgemein Bekannte", bei (2. Jo. 1; 3. Jo. 1). Wenn Petrus sich an diejenigen wendet, welche nicht ἀρτιγέννητα βρέφη (1. Petr. 2, 2), sondern πρεσβύτεροι sind, so hebt er sein eigenes

---

[1]) Καινός heißt neu, sofern es an die Stelle von etwas anderem tritt und dieses verdrängt, z. B. καινὴ διαθήκη.

christliches Alter noch besonders hervor; er ist nämlich *ὁ συνπρεσβύτερος*, und dies im höchsten Sinne, den die damalige Zeit kennt: als *μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων* (1. Petr. 5, 1).

Doch wie führt diese allgemeine Bedeutung von *πρεσβύτερος* zu dem christlichen technischen Amtsnamen?

Zu den vielen andern Ausdrücken, welche die lange Dauer der Zugehörigkeit zur christlichen Lehre ehrend bezeichnen, gehört *πρεσβύτερος*. Das Wort besagt nicht, wie *ἀπαρχή*, daß jemand gerade Erstling im Christentum für eine bestimmte Gemeinde war; es hebt aber doch anerkennend hervor, daß er länger als andere dem christlichen Bekenntnisse angehört. Alle Erstlinge waren somit *πρεσβύτεροι*, aber nicht umgekehrt; in vielen Fällen jedoch waren beide Namen von ganz gleicher Bedeutung. Diese *πρεσβύτεροι*, „die ältesten Christen", genossen in ihrer Gemeinde „den Jüngeren" (d. h. den neu Hinzugekommenen) gegenüber hohes Ansehen. (Cf. 1. Cor. 16, 15: *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί· οἴδατε τὴν οἰκίαν Στεφανᾶ καὶ Φορτουνάτου καὶ Ἀχαϊκοῦ, ὅτι ἐστὶν ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας καὶ εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς·* 16 *ἵνα καὶ ὑμεῖς ὑποτάσσησθε τοῖς τοιούτοις* ... 18 *Ἐπιγινώσκετε οὖν τοὺς τοιούτους*. 1. Petr. 5, 5: *Νεώτεροι ὑποτάγητε πρεσβυτέροις*. 1. Clem. 1, 3: *Τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς παρ' ὑμῖν πρεσβυτέροις· νέοις τε μέτρια καὶ σεμνὰ νοεῖν ἐπετρέπετε*. 3, 3: *Οὕτως ἐπηγέρθησαν οἱ ἄτιμοι ἐπὶ τοὺς ἐντίμους, οἱ ἄδοξοι ἐπὶ τοὺς ἐνδόξους, οἱ ἄφρονες ἐπὶ τοὺς φρονίμους, οἱ νέοι ἐπὶ τοὺς πρεσβυτέρους* (nach Js. 3, 5: *Προκόψει τὸ παιδίον πρὸς τὸν πρεσβύτην, ὁ ἄτιμος πρὸς τὸν ἔντιμον)*. 21, 6: *Τοὺς πρεσβυτέρους τιμήσωμεν, τοὺς νέους παιδεύσωμεν*. 1. Tim. 5, 1: *Πρεσβυτέρῳ μὴ ἐπιπλήξῃς, ἀλλὰ παρακάλει ὡς πατέρα, νεωτέρους ὡς ἀδελφούς*. Tit. 2, 2: *Πρεσβύτας*. 3: *Πρεσβύτιδας*. 6: *Τοὺς νεωτέρους*. Herm. Vis. III, 1, 8).

Bisher hat also das Wort *πρεσβύτερος* in der christlichen Umgangssprache seine ursprüngliche, natürliche Bedeutung „der Ältere". Es ist sehr häufig gebraucht. Der Ausbreitung der neuen Lehre entsprechend spezialisiert sich sein Literal-

sinn unter den obwaltenden Verhältnissen ganz natürlich dahin, daß er das Alter der Zugehörigkeit zum neuen Bekenntnisse, genau wie ἀπαρχή, hervorhebt und daneben auch das gewöhnliche Geburtsalter in sich begreift; es ist ja unmöglich, längere Jahre zu den Gläubigen zu zählen, ohne daß auch das Lebensalter mit vorrückt.

2. Übertragene Bedeutung.

a) Allgemeiner Amtsname. Außer diesem natürlichen Literalsinne, den das Wort bei den Christen ganz ohne jede Änderung seiner Bedeutung hatte, ist uns wenigstens aus späterer christlicher Zeit bekannt, daß *πρεσβύτερος* oder *πρεσβύτεροι* technische Benennung für christliche Amtsträger geworden ist. Für das Jahr 110 (117) nach Christus und für die ganze folgende Zeit steht diese Tatsache unbedingt sicher fest; das Wort ist zum Namen geworden, den man unmittelbar auf Personen überträgt; die Bedeutung „älteste Christen" ist vergessen und macht sich nur mehr äußerst selten und indirekt bemerklich. (In bezug auf letzteres vgl. Ign. Magn. 3, 1: *Καὶ ὑμῖν δὲ πρέπει μὴ συγχρᾶσθαι τῇ ἡλικίᾳ τοῦ ἐπισκόπου, ἀλλὰ κατὰ δύναμιν θεοῦ πατρὸς πᾶσαν ἐντροπὴν αὐτῷ ἀπονέμειν, καθὼς ἔγνων καὶ τοὺς ἁγίους πρεσβυτέρους οὐ προσειληφότας τὴν φαινομένην νεωτερικὴν τάξιν, ἀλλ' ὡς φρονίμους ἐν θεῷ συγχωροῦντας αὐτῷ, οὐκ αὐτῷ δέ, ἀλλὰ τῷ πατρὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῷ πάντων ἐπισκόπῳ.* 2 . . . *ἡμᾶς πρέπον ἐστὶν ἐπακούειν κατὰ μηδεμίαν ὑπόκρισιν*). Cf. Ign. Eph. 2, 2; 4, 1; 20, 2. Magn. 2; 7, 1; 13, 1; Trall. 2, 2; 7, 2; 12, 2; 13, 2; Philad. inscr.; 4; 5, 1; 7, 1; 10, 2; Smyrn. 8, 1; 12, 2; Polyc. 6, 1; Polyc. Phil. inscr.; 5, 3; 6, 1; 11, 1. Herm. Vis. II, 4, 2. 3.

Als es sich um den gleichzeitigen jüdischen und heidnischen Sprachgebrauch von *πρεσβύτερος* handelte, wurde bloß festgestellt, daß sich *πρεσβύτερος* bei Israeliten und Griechen in verschiedener Bedeutung zum technischen Namen ausgebildet habe, auf den Weg dieser Entwickelung wurde jedoch keine Rücksicht genommen. Die jüdischen Amtsträger waren reifere, ältere Männer, und ihre Befugnisse waren ganz andere,

als die ihrer heidnischen Berufsgenossen. Als nun die israelitische Bevölkerung in der ihr fremden griechischen Volkssprache einen passenden Namen für erstere suchte, fand sie unter andern das Wort πρεσβύτεροι. Diese Benennung würdigte, wie die jüdischen national-religiösen Schriften, das Alter der Amtsträger und war zugleich der heidnischen Umgebung als Amtstitel verständlich; denn der Ausdruck war ja dort, wenn auch für eine ganz anders geartete Amtstätigkeit, schon lange vorher zum technischen Namen umgebildet worden.

Auch der christliche Amtstitel, der sich von 110 (117) an dauernd nachweisen läßt, stand nicht in einem Augenblick fertig da; denn ein Name, der überall als solcher verstanden wird, setzt das Gewohntwerden des Volkes an seinen Laut und an seine Bedeutung voraus. Diese Gewohnheit knüpft notwendig an einen wirklichen, natürlichen Literalsinn an, den das Wort in der Umgangssprache zur Zeit gerade hat. Nun hat πρεσβύτερος bei Juden einen besonderen Sinn, ebenso bei Heiden und endlich bei Christen — den nämlich, welcher bisher dargelegt wurde. — An und für sich könnte die Namenentwickelung christlicher Amtsträger an jede von den drei Bedeutungen anknüpfen. Die Frage läßt sich nach bloßen Analogien nicht sicher beantworten; dazu sind positive Anhaltspunkte nötig, wie sie die Zeugnisse vor 110 (117) vielleicht bieten werden. Die Urkunden der zwei ersten Jahrhunderte bringen nun tatsächlich über die Namenentwickelung christlicher Amtsträger weit mehr sichere Einzelheiten, als es die entsprechenden Quellen für jüdische und heidnische Beamte tun. Es ist zunächst historisch sicher, daß das christliche Amt wesentlich von dem gleichzeitigen jüdischen und heidnischen verschieden ist. Daraus ergibt sich unmittelbar, daß weder der technisch-jüdische,[1]) noch der technisch-heidnische Sprach-

[1]) Ein gleich wesentlicher Unterschied bestand zwischen dem jüdischen und heidnischen Amt; gleichwohl wählten die Israeliten den heidnischen Ausdruck, gingen aber bei Bildung ihres Namens nicht von der technisch-heidnischen Bedeutung des Wortes aus, sondern von der allgemein sprachlichen „die Älteren“.

gebrauch einen passenden natürlichen Sinn für πρεσβύτεροι im christlichen Geiste abgeben konnte.

Die christlichen Amtsträger mit den ihnen eigenen Befugnissen und Pflichten existierten und arbeiteten schon lange Zeit, bevor der technische Name für sie geschaffen und durch die Gewohnheit des Volkes gefestigt war. Die Christen nannten diese Männer mit ihren Rufnamen, sprachen über ihre Tätigkeit, über ihr Verhältnis zum Apostel und ihren Unterschied vom Volke; so entstanden viele umschreibende und beschreibende Benennungen, welche alle im Text zusammengestellt wurden. (S. 67, 83, 105, 107, 112—113.)

Es fragt sich nun, ob unter diesen allgemeinen Bezeichnungen auch πρεσβύτεροι in einem natürlichen, christlichen Literalsinne sich findet; denn ein solcher ist, wie bei jedem Worte, so auch hier unbedingt erfordert, damit die Entwickelung zum technischen Namen ansetzen kann. Da aber die Sprachbildung spontan und oft willkürlich voranschreitet, so ist der erste Literalsinn durch einen positiven Nachweis aufzudecken. Hierzu wollen wir jetzt übergehen.

Clemens von Rom, welcher Petrus und Paulus als die Rom und Korinth eigenen Apostel den Korinthern vor Augen führt (1. Clem. 5, 3: Ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους), erzählt, daß die Apostel gerade die Erstlinge[1]) (42, 4: Τὰς ἀπαρχάς), also die Ältesten als Christen zu Amtsträgern machten. Es ist ferner in späterer Zeit geradezu verboten, einem soeben Bekehrten (1. Tim. 3, 6: Μὴ νεόφυτον) durch Handauflegung die Amtsgewalt zu übertragen. Es wurden gewiß nicht alle Ältesten zum Amte bestimmt, aber „das Alt-

[1]) Ἀπαρχή „Erstling“ und νεόφυτος „eben aufgewachsen“ — sind in sich synonym, nur die Zeitverhältnisse bringen sie in Gegensatz. Die ἀπαρχαί (Erstlinge) waren schon alt geworden, als andere sich bekehrten; diese νεόφυτοι genießen wegen des späteren Übertrittes zur Lehre nicht mehr das gleiche Ansehen, wie die ἀπαρχαί, die früher den Schritt taten. [Cf. Νεόφυτα ἐλαιῶν, neugepflanzte Ölbäume, in: Ägyptische Urkunden aus den königlichen Museen. Griechische Urkunden (Berlin 1895), I, 563, 9. 14 u. 16. (Faijûm, 2. Jahrh. n. Chr.)]

sein in der Lehre" war als notwendige Eigenschaft erfordert. War es Timotheus verboten, einem Neophyten die Hand aufzulegen, so wird es Titus positiv befohlen, ältere Männer einzusetzen, Tit. 1, 5: *Καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους, ὡς ἐγώ σοι διεταξάμην* . . . 7 *Δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον* . . . Paulus befolgte auch selbst die Vorschrift, welche er Timotheus und Titus gab, Act. 14, 23: *Χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους*. 1. Clem. 62, 4: *Κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες* [sc. *ἀπόστολοι*] *καθίσταναν τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν* . . . *εἰς ἐπισκόπους*. Act. 20, 17: *Ἀπὸ δὲ τῆς Μιλήτου πέμψας εἰς Ἔφεσον μετεκαλέσατο τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας*. 18 *Ὡς δὲ παρεγένοντο πρὸς αὐτόν, ὁμοῦ ὄντων αὐτῶν, εἶπεν αὐτοῖς· Ὑμεῖς ἐπίστασθε, ἀπὸ πρώτης ἡμέρας ἀφ' ἧς ἐπέβην εἰς τὴν Ἀσίαν* . . .

Es ist somit der Ausgangspunkt der christlichen Namenentwickelung für *πρεσβύτερος* gefunden: nicht vom technisch-jüdischen, auch nicht vom technisch-heidnischen Sinne aus fand die Umbildung statt, sondern von der allgemeinen, nicht-technischen Bedeutung, die ganz zu Anfang ein wenig christlich spezialisiert wurde als „älterer Angehöriger der neuen Lehre" (ohne jedoch dabei das natürliche Alter auszuschließen). Das Ende der Entwickelung ist klar und von niemand bestritten. Zwischen dem Beginn und dem vollen Abschluß der Umnennung des Wortes, vom Literalsinn angefangen bis zum technisch-christlichen Amtsnamen, ist es nutzlos, an dieser Stelle allein das Alter, an jener bloß die amtliche Bedeutung verfechten zu wollen. Daß die Bedeutung des Wortes zur Zeit des Überganges schwankend wird, gehört notwendig zu dem sprachlichen Veränderungsprozeß. Die Festigkeit des Sinnes beginnt erst wieder da, wo die Umbildung fertig ist; vorher, auf den Zwischenstufen, ist der Ausdruck nicht als konstante Größe zu behandeln. Hiernach sind auch die sieben Stellen im Clemensbriefe, an denen *πρεσβύτερος* vorkommt, zu behandeln (1. Clem. 1, 3; 3, 3; 21, 6; 44, 5; 47, 6; 54, 2; 55, 4; 57, 1).

Der Verfasser der Apostelgeschichte führt die *πρεσ-*

βύτεροι unmittelbar an der Seite der Apostel zu Jerusalem an (Act. 15, 2. 4. 6. 22. 23; 16, 4), später mit Jacobus allein (Act. 21, 18) und auch ohne die Erwähnung eines Apostels (Act. 11, 30). In Ephesus (Act. 20, 17) überträgt ihnen Paulus alle seine Sorgen für das geistige Wohl der Christen.

Unter Timotheus gibt es in Ephesus οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι (1. Tim. 5, 17), und der Wandergehilfe des Apostels ist ihnen gegenüber an genaue Weisungen gebunden (cf. 1. Tim. 5, 1. 19). Petrus und Jacobus setzen in ihren Schreiben die Existenz solcher Amtsträger voraus (cf. Jac. 5, 14; 1. Petr. 5, 1. 5).

Der Homilie zufolge, die als 2. Clem. zitiert wird, sind es gerade die πρεσβύτεροι, welche in Ansprachen über den christlichen Lehrinhalt das Volk an seine religiösen Pflichten erinnern (2. Clem. 17, 3. 5). Die Christen, welche ihren Weisungen mit Hintansetzung des Seelenheiles nicht nachkommen, werden den Höllenstrafen überantwortet (17, 5), ähnlich wie diejenigen Gläubigen, welche nach der Zwölfapostellehre den Weg des Todes wählen.

Πρεσβύτεροι bezeichnet sonach bei allen christlichen Amtsträgern ihre längere Zugehörigkeit zum christlichen Bekenntnisse und damit zu gleicher Zeit ihr reiferes, natürliches Alter. Bald tritt dieser Literalsinn mehr zurück, und das Wort benennt unmittelbar die amtlichen Personen selbst.

b) Spezieller Amtsname. Noch eine andere Entwickelungsstufe fordert eine Erklärung: πρεσβύτεροι wird technischer Name für eine bestimmte Klasse von Beamten, die in der Mitte steht zwischen dem Einzelvorsteher und den διάκονοι.

An und für sich bezeichnete πρεσβύτεροι alle Vorsteher zusammen; doch ehe noch diese erste Namenbildung zum Abschlusse gekommen war, schuf die Umgangssprache Namen für die unterste Klasse der Amtsträger, die διάκονοι. Für diese Männer brauchte das Volk am ehesten eine klare Benennung; denn es hatte tagtäglich mit ihnen im engsten Verkehr zu tun. Durch die Aufstellung dieses Namens waren

die πρεσβύτεροι insgesamt geteilt in διάκονοι und Nicht-διάκονοι; für letztere wählte man Bezeichnungen wie ἐπίσκοποι, ποιμένες. Als ferner nach der apostolischen Zeit (67—110) die Rufnamen nicht mehr genügten, um die Einzelvorsteher zu bezeichnen, wurde ἐπίσκοπος, das gerade im Gegensatze zu πρεσβύτεροι im Singular gebräuchlich war, technischer Klassenname für die Einzelvorsteher; πρεσβύτεροι (Plural) blieb daher neben ποιμένες für die mittlere Klasse übrig. Gerade der Umstand, daß πρεσβύτεροι sowohl im jüdischen wie im heidnischen Sprachgebrauche technischer Amtsname war, half dazu, dem Worte vor allen andern Benennungen, die noch für die zweite Klasse im Umlauf waren, den alleinigen Gebrauch sicher zu stellen und dasselbe so zum Terminus technicus für diese Klasse von Amtsträgern zu machen.

Dieser Weg der Entwickelung wird durch die Aufnahme von πρεσβύτερος in den lateinischen, kirchlichen Sprachschatz bestätigt; denn die direkte Aufnahme eines Fremdwortes ohne Übersetzungsversuch (cf. diaconus, apostolus) spricht dafür, daß dasselbe zur Zeit der Herübernahme nur noch technischen Sinn hatte. Nun wurde πρεσβύτερος anfänglich gerade so oft durch senior wiedergegeben (wenn der Gedanke an das Alter vorwog), wie durch presbyter (wenn es technische Amtsbezeichnung war). [Presbyter hatte in der ersten Zeit nicht weiteres Feld als senior; später verdrängte es dies fast gänzlich. Senior steht: Tertull. apol. 39; Cyprian. ep. 75, 4 (Firmilian. ep.); Hermas lat. vers. vis. 2, 4; oft in der vers. lat. des Irenaeus. Für diese Würde scheint man das bekanntere sacerdos, sacerdotium gern angewandt zu haben: Cyprian. ep. 67, 4; Ponti vita Cyprian. 3 ... maiores natu ecclesiae: Actor. 20, 17 Amiat. Cyprian. testim. 3, 76. Presbyterium hat cod. Rhed. Luc. 22, 66, während Vulg. seniores plebis ... Lucifer Calarit. pro Athanas. II. p. 925 übersetzt in Tit. 1, 5 presbyterium.][1]

---

[1]) Koffmane, S. 25.

Die Peschittho gibt Act. 20, 28 mit Bischof, dagegen Tit. 1, 7; Phil. 1, 1; 1. Tim. 3, 1. 2 mit Presbyter. Zur Zeit des Übersetzers war also *πρεσβύτερος* (im Singular) nicht gleich *ἐπίσκοπος*, wohl aber konnte der *ἐπίσκοπος* (im Singular) noch unter die *πρεσβύτεροι* einbegriffen sein.

Προηγούμενοι: die Führer (beschreibender Name für die Tätigkeit christlicher Amtsträger).

Eine der vielen Benennungen, um die Tätigkeit und die Stellung ansässiger Vorsteher zu bezeichnen, 1. Clem. 21, 6: *Τὸν κύριον Ἰησοῦν . . . ἐντραπῶμεν, τοὺς προηγουμένους ἡμῶν αἰδεσθῶμεν, τοὺς πρεσβυτέρους τιμήσωμεν.* Herm. Vis. II, 2, 6: *Ἐρεῖς οὖν τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας . . .* Vis. III, 9, 7: *Νῦν οὖν ὑμῖν λέγω τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῖς πρωτοκαθεδρίταις . . .* 10 *Πῶς ὑμεῖς παιδεύειν θέλετε τοὺς ἐκλεκτοὺς κυρίου, αὐτοὶ μὴ ἔχοντες παιδείαν; Παιδεύετε οὖν ἀλλήλους καὶ εἰρηνεύετε ἐν αὐτοῖς.* (Die Streitigkeiten, welche durch die montanistische Strömung auch unter dem römischen Klerus entstanden waren, sollten in Frieden beigelegt werden.)

Προϊστάναι: beschreibt in der Medialform die Rangstellung christlicher Amtsträger.

Gehört zu den ersten beschreibenden Ausdrücken der christlichen Amtstätigkeit, 1. Thess. 5, 12: . . . *εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς.* 1. Tim. 3, 4 wird vom *ἐπίσκοπος* als notwendige Eigenschaft verlangt: *Οἴκου καλῶς προϊστάμενον*, u. 3, 5: *Τοῦ ἰδίου οἴκου προστῆναι.* — 1. Tim. 5, 17: *Οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι.* Herm. Vis. II, 4, 3: . . . *μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας.*

Προκαθήμενοι: die den Vorsitz führen (beschreibender Name für die Rangstellung der Vorsteher).

Benennung ansässiger Vorsteher, Ign. Magn. 6, 2: *Ἑνώθητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς προκαθημένοις.*

Es bezeichnet die Ehrenplätze, welche die ansässigen Vorsteher in der christlichen Zusammenkunft einnehmen, Ign. Magn. 6, 1: *Ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ σπουδάζετε πάντα πράσσειν, προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ καὶ τῶν πρεσβυτέρων εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποστόλων.*

Προστάτης: Vorsteher; der Hohepriester Christus ist zugleich *προστάτης* der Gläubigen.

Dieser Titel wird Christus neben *ἀρχιερεύς* von Clemens beigelegt, 1. Clem. 36, 1: *Τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν.* 61, 3: *Διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν* (cf. 64).

Προφητεύειν: 1. mitteilen, was sinnlich oder geistig nicht unmittelbar erkennbar ist. 2. Urheber dieser Erkenntnis ist Gott, mittelbar durch Handauflegung die Apostel. 3. Ihr Zweck ist Belehrung und Ermunterung. 4. Die Prophezie liefert die ersten nichtamtlichen Gehilfen der Apostel und gibt allgemeine Befähigung zur Übernahme des christlichen Amtes.

1. Mitteilen, was sinnlich oder geistig außer dem Bereiche natürlicher Erkenntnis liegt. Den Sinnen Verborgenes mitteilen: die Soldaten sagen zu Jesus, dem sie die Augen verbunden haben, Matth. 26, 68 (cf. Marc. 14, 65; Luc. 22, 64): *Προφήτευσον ἡμῖν, Χριστέ, τίς ἐστιν ὁ παίσας σε;* Die Tatsache, über die berichtet werden soll, liegt in der Gegenwart, ist aber der natürlichen Erkenntnis zufällig entzogen. Dies kommt seltener vor. Für gewöhnlich handelt es sich um Ereignisse, welche durch die Zukunft verhüllt sind: die Propheten des Alten Testamentes reden über Johannes den Täufer, Matth. 11, 13: *Πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν·* 14 *καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἡλείας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι.* Agabus sagt in Antiochien eine Hungersnot, in Cäsarea die Gefangennahme des Paulus vorher, Act. 11, 28: *Ἐσήμαινεν λιμὸν μεγάλην μέλλειν ἔσεσθαι.* Act. 21, 11: *Τὸν ἄνδρα οὗ ἐστὶν ἡ ζώνη αὕτη, οὕτως*

δήσουσιν ἐν Ἰερουσαλὴμ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ παραδώσουσιν εἰς χεῖρας ἐθνῶν.

2. Die Urheberschaft solcher Erkenntnis wird auf Gott zurückgeführt (Barn. 16, 9: *Αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεύων, αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῶν.* Act. 21, 11: *Τάδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.* Act. 11, 28: *Ἐσήμαινεν διὰ τοῦ πνεύματος*); die Verleihung derselben an einzelne Personen hingegen ist in den ersten apostolischen Jahrzehnten ganz von der Handauflegung der Apostel abhängig (Act. 8, 14—21). Bevor Petrus und Johannes nach Samarien kamen, war der hl. Geist noch auf niemanden herabgekommen; als dann Simon der Magier die wunderbaren Wirkungen der Handauflegung sah, bat er: *Δότε κἀμοὶ τὴν ἐξουσίαν ταύτην, ἵνα ᾧ ἐὰν ἐπιθῶ τὰς χεῖρας λαμβάνῃ πνεῦμα ἅγιον* (Act. 8, 19). Paulus traf in Ephesus einige Johannesjünger und legte ihnen nach der christlichen Taufe die Hände auf, Act. 19, 6: *Ἐπιθέντος αὐτοῖς τοῦ Παύλου χεῖρας ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς, ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον.* Die Mitteilung dieser Gabe ist ein Beweis für die Berufung des Paulus zum Apostolat im engeren Sinne, 2. Cor. 12, 12: *Τὰ μὲν σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατειργάσθη ἐν ὑμῖν.* Jeder Träger der Prophezie untersteht dem Befehle des Apostels, 1. Cor. 14, 37: *Εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός, ἐπιγινωσκέτω ἃ γράφω ὑμῖν, ὅτι Κυρίου ἐστὶν ἐντολή.* 38 *Εἰ δέ τις ἀγνοεῖ, ἀγνοεῖται.* 39 *Ὥστε, ἀδελφοί, ζηλοῦτε τὸ προφητεύειν.*

Der Gebrauch der Mitteilungen Gottes ist dem freien Willen und verständigen Urteile der Christen anheimgegeben (1. Cor. 14, 32). Niemand wird, wie die heidnischen Propheten (z. B. Pythia), in einem abnormen Zustande mit physischer Gewalt zu prophetischen Äußerungen gezwungen. Darum ist der christliche Prophet an alle Vorschriften der Ordnung gebunden (1. Cor. 14, 23—40). Die Prophetengabe selbst läßt auch, falls sie sich bei Christen noch zahlreich vertreten findet, ein fingiertes Prophezeien nicht aufkommen; denn es ist dem Charisma eigen, den verborgenen Herzensgrund bei andern ohne vorhergehende Mitteilung unmittelbar zu er-

kennen, Act. 5, 3: *Εἶπεν δὲ ὁ Πέτρος· Ἀνανία, διατί ἐπλήρωσεν ὁ σατανᾶς τὴν καρδίαν σου, ψεύσασθαί σε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον;* 5, 9: *Τί ὅτι συνεφωνήθη ὑμῖν πειράσαι τὸ πνεῦμα Κυρίου;* 1. Cor. 14, 24: *Ἐὰν δὲ πάντες προφητεύωσιν, εἰσέλθῃ δέ τις ἄπιστος ἢ ἰδιώτης, ἐλέγχεται ὑπὸ πάντων, ἀνακρίνεται ὑπὸ πάντων· 25 τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερὰ γίνεται, καὶ οὕτως πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον προσκυνήσει τῷ θεῷ, ἀπαγγέλλων ὅτι ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστίν.* Dem Propheten steht somit ein Prophet, der ihn beurteilt, gegenüber, 1. Cor. 14, 29: *Προφῆται δὲ δύο ἢ τρεῖς λαλείτωσαν, καὶ οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν.*

3. Die große Nützlichkeit der Gabe der Prophezie zeigt sich weniger in außerordentlichen Äußerungen, als in den gewöhnlichen, ständigen Betätigungen, 1. Cor. 14, 31: *Δύνασθε γὰρ καθ' ἕνα πάντες προφητεύειν, ἵνα πάντες μανθάνωσιν καὶ πάντες παρακαλῶνται.* Darum mahnt Paulus die Christen, um diese Gnade bei Gott anzuhalten. Sobald der Apostel die erste, vorbereitende Arbeit zur Bekehrung getan hatte, kam ihm nach der Taufe und Handauflegung die prophetische Gabe in den Erstbekehrten selbst zu Hilfe. Sie richtete sich vornehmlich nicht auf das innere Seelenleben anderer Menschen, sondern auf das eigene; sie erfaßte klar den christlichen Glaubensinhalt und erkannte dessen praktische Folgen für die Ordnung des Lebens. Der Träger des Charismas konnte diese innere Erkenntnis auch für andere in Worte fassen; so wurde er zum Lehrer und Mahner (cf. 1. Cor. 14, 31). Je nachdem das eine oder das andere mehr hervortrat, wurde der Geistbegabte bald *διδάσκαλος*, bald *προφήτης* genannt. Jede verständige Ermahnung, deren Inhalt vorher nicht bekannt ist, setzt ja eine Belehrung voraus, und jeder wirklich begeisternde Unterricht will die Hörer zu edlem Handeln fortreißen: beides liegt in dem *μανθάνειν καὶ παρακαλεῖσθαι.* Solches Auftreten von Propheten wird in den ersten christlichen Jahrzehnten für die Zusammenkunft aller Christen als selbstverständlich angesehen, 1. Cor. 14, 26: *Ὅταν συνέρχησθε, ἕκαστος ὑμῶν ψαλμὸν ἔχει, διδαχὴν ἔχει, ἀποκάλυψιν ἔχει, γλῶσσαν ἔχει, ἑρμηνείαν ἔχει.*

4. Die ersten nichtamtlichen Gehilfen eines Apostels in einer neugegründeten Gemeinde sind demnach die bekehrten Christen selbst, sofern sie mit Hilfe der Prophezie andere auf der Stelle belehren und ermahnen können. Darum werden auch 1. Cor. 12, 28. 29; Eph. 2, 20; 3, 5; 4, 11 die Propheten unmittelbar nach den Aposteln aufgezählt. Wegen der großen Dienste, welche die Prophetengabe dem christlichen Zusammenleben leistete, sahen die Apostel bei der Wahl wandernder oder ansässiger Gehilfen ganz besonders auf das prophetische Charisma (1. Cor. 14, 3: *Ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν.* 4 . . . *ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ*). Als das Volk in Jerusalem sieben Männer auswählen sollte, da mußte es darauf achten, daß sie *πλήρεις πνεύματος ἁγίου καὶ σοφίας* (Act. 6, 3) seien. Dem ersten Gehilfen der Zwölfe in Jerusalem wurde sein Name, „Barnabas“, von den Aposteln beigelegt (Act. 4, 36); der Erzähler Lucas fügt bei: *Ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον Υἱὸς παρακλήσεως* (*Βαρναβη-Βαρναβι* mit griechischer Endung = Sohn des ermunternden Zuspruchs). Die Prophetengabe (Act. 11, 24: *Πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως*) war ihm behilflich, in Antiochien dem Auftrage der Zwölfe nachzukommen. Auch die Abgesandten der Apostel zur Verkündigung des Konzilsbeschlusses, Judas Barsabbas und Silas (Act. 15, 32), waren Propheten; dasselbe gilt von den ansässigen Vorstehern der ersten apostolischen Jahrzehnte. Bedenkt man dabei, wie die Namenbildung damals gerade im Entstehen war, so begreift man im Geiste der Zeit folgende Zusammenstellungen:

1. Cor. 12, 28: *Πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις.*

1. Cor. 12, 29: *Μὴ πάντες ἀπόστολοι; μὴ πάντες προφῆται; μὴ πάντες διδάσκαλοι; μὴ πάντες δυνάμεις;*

Eph. 4, 11: *Ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους.*

Act. 15, 6: *Οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι* (cf. Act. 15, 2. 4. 22. 23; 16, 4).

Act. 21, 18: *Πρὸς Ἰάκωβον . . . παρεγένοντο οἱ πρεσβύτεροι.*

1. Cor. 9, 5: *Οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι, καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου, καὶ Κηφᾶς.*

Eph. 2, 20: *Τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν.*

Eph. 3, 5: *Ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι.*

Did. XI, 3: *Περὶ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν.* (Cf. XI, 4. 6).

Herm. Vis. III, 5, 1: *Οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι.* (Der Verfasser sagt, daß einige noch leben, andere schon gestorben sind.)

Herm. Sim. IX, 15, 4: *Ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι.* (Ob diese Stelle auf geschichtliche Verhältnisse anzuwenden ist, ist unsicher.)

Herm. Sim. IX, 16, 5: *Οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.* (Sie [*ἀπόστολοι* etc.] sind tot).

Herm. Sim. IX, 25, 2: *Ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον.*

So erfüllte sich in den ersten Jahrzehnten das Wort, das Petrus zu Jerusalem in seiner ersten Predigt prophetisch gesprochen, Act. 2, 17: *Προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν.* Doch schon bald, als sich genugsam natürliche Mittel zur Erklärung und Verbreitung der Lehre ausgebildet hatten, nahm die übernatürliche Gabe mehr und mehr ab, bis sie endlich gänzlich erlosch. Natürlicher Unterricht und christliche Erziehung ersetzten in bescheidener Wirksamkeit, was die Gottesgabe so leicht, so überraschend und zugleich so begeisternd zu stande gebracht hatte.

Προφητεία: der Inhalt des *προφητεύειν*, der Schriften des A. T.; das christliche Charisma.

1. Der Inhalt des *προφητεύειν*, Matth. 13, 14: *Ἡ προφητεία Ἡσαΐου ἡ λέγουσα.* 1. Tim. 1, 18: *Κατὰ τὰς προαγούσας ἐπὶ σὲ προφητείας.* 4, 14: *Μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ*

χαρίσματος, ὅ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου. (Dem Timotheus wurde durch Handauflegung des Presbyteriums ein Charisma mitgeteilt, die Handauflegung ward auf Grund der über ihn ergangenen Weissagungen vollzogen.)

2. Petr. 1, 21: *Οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη ποτὲ προφητεία, ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι.*

Jede Mitteilung in den Schriften des Alten Testamentes wird schlechthin eine *προφητεία* genannt. Wird ein Text, der nicht im engeren Sinne prophetisch ist, auf die Gegenwart angewandt, so wird er mit Wendungen wie „über euch prophezeite Isaias“ (Marc. 7, 6) u. dergl. eingeführt.

2. Die Gabe, andern innere Erkenntnis mitzuteilen, welche auf die neue Heilsordnung Bezug hat (Rom. 12, 6; 1. Cor. 12, 10; 13, 2; 14, 6. 22; 1. Clem. 12, 8).

Urheber ist Gott (2. Petr. 1, 21; Herm. Mand. XI, 7. 12. 15. 16; Sim. IX, 15. 4).

Ihr Zweck besteht in dem Zeugnis für Jesus (Apoc. 19, 10).

Sie ist erstrebenswert (1. Thess. 5, 20), aber nur von zeitweiliger Dauer (1. Cor. 13, 8).

Προφήτης: 1. christlicher Sprachgebrauch, der Träger der Prophezie; beschreibender Name für die Tätigkeit christlicher Amtsträger. 2. Heidnischer und jüdischer Sprachgebrauch. 3. Der wahre und falsche Prophet nach dem Hirten von Hermas und der Zwölfapostellehre.

1. Der Prophet. Das vorher entwickelte Charisma *προφητεύειν* ist etwas spezifisch Christliches; es dauerte in allgemeiner Verbreitung nur einige Jahrzehnte. Unwillkürlich denkt man an die Äußerungen dieser Gabe, wenn man das Wort Prophet in den Schriften dieser Zeit nennen hört. Prophet besagt mehr, als das einfache Zeitwort prophezeien; es drückt die Dauer aus, mit der die Gabe

beim gleichen Träger bleibt. Wurde einem einmal eine Offenbarung zu teil, so verdiente er darum noch nicht den Namen Prophet. (Cf. 1. Cor. 14, 30: *Ἐὰν δὲ ἄλλῳ ἀποκαλυφθῇ καθημένῳ, ὁ πρῶτος σιγάτω.*) Allein schon die Ausführungen über das christliche Charisma (unter *προφητεύειν*) zeigen, wie die Äußerungen und Wirkungen dieser Gabe auf die verschiedenste Art beschrieben werden, weil *προφητεύειν* in seiner damaligen Bedeutung nicht genau die neue christliche Tätigkeit wiedergeben konnte. Ganz zu Anfang war es kaum möglich, den prophetisch Begabten einen besondern Namen beizulegen, denn die Gabe dehnte sich für kurze Zeit ungefähr auf alle aus (1. Cor. 14, 31: *Δύνασθε γὰρ καθ' ἕνα πάντες προφητεύειν*).

Wenn der Apostel in demselben Schreiben (1. Cor. 12, 29) — dort, wo er die Christen nach ihren Fähigkeiten mit den Gliedmaßen eines organischen Körpers vergleicht — die Ausdrücke *μὴ πάντες ἀπόστολοι; μὴ πάντες προφῆται; μὴ πάντες διδάσκαλοι; μὴ πάντες δυνάμεις* usw. gebraucht, so will er durch die verschiedene Benennung den Unterschied und die Unterordnung bei den Christen betonen. Jedenfalls ist dieser Ausspruch nicht so zu pressen, daß er notwendig allen andern Aussagen des Paulus widerspricht. *Διδάσκαλος, προφήτης, ἀπόστολος* werden sehr oft derselben Person als Titel beigelegt. Ebenso werden die, welche Sprachen reden, und alle andern Geistbegabten wiederholt aufgefordert, um die Prophetengabe zu bitten; ein Übergang von dem einen Zustand der Begabung in den andern wird als möglich vorausgesetzt (cf. 1. Cor. 14, 1: *Ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε*).

In der nachapostolischen Zeit ist, nachdem alle andern Charismen erloschen sind, nur mehr von der zweifachen Äußerung der Prophezie, als dem letzten Charisma, die Rede: das *μανθάνειν* und das *παρακαλεῖσθαι* (1. Cor. 14, 31) *πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας* (1. Cor. 14, 12) sind die einzige Wirkung, die sich bis 150 nach Christus als Ausfluß charismatischer Begabung noch beobachten läßt; indes wird um jene Zeit neben

diesem höheren Zwecke des Charismas nur mehr selten eine der früheren außergewöhnlichen, untergeordneten Erscheinungen angeführt.

Bei der Wahl und Weihe von christlichen Amtsträgern wurden Männer bevorzugt, welche das Prophetencharisma dauernd besaßen. Diese ansässigen Vorsteher erfüllten in späteren Jahrzehnten bald mit, bald ohne die Prophetengabe deren einzigen höheren Zweck: die Belehrung und Erbauung des christlichen Volkes; denn sie lehrten und ermahnten kraft der ihnen von Gott durch die Apostel übertragenen Sendung mit göttlicher Auktorität, kurz, als „Propheten" im eigentlichen, engsten Sinne. Es besteht daher auch zwischen dem Namen προφήτης und der Tätigkeit des christlichen Beamten eine enge Wechselbeziehung.

Wie πρεσβύτερος unter den ersten Benennungen, die für den Amtsträger gesucht wurden, das Alter hervorhob, so bezeichnete προφήτης des öfteren die prophetische oder allgemein charismatische Begabung desselben, und dann mit der Zeit und nach der Gewohnheit des Volkes den Vorsteher selbst.

2. Προφήτης hatte nämlich bis 200 n. Chr. eine viel allgemeinere Bedeutung, als die deutsche Übersetzung Prophet. Wer sich poetisch, philosophisch oder religiös zu beschäftigen wußte, dem wurde der Name προφήτης beigelegt. Einem Dichter auf Kreta (Tit. 1, 12), dem gebildeten Josephus (Bell. Jud. III, 8, 9), Philo, den Essenern (Josephus Bell. Jud. I, 3, 5; II, 7, 3; 8, 12; Antiq. XIII, 11, 2), Barjesu in Cypern (Act. 13, 6), heidnischen Priestern in Griechenland und Italien (Kaibel, Inscriptiones Graecae Siciliae et Italiae etc. [Berolini 1890], p. 740, προφήτης), Priestern in Ägypten (Krebs, Ägypt. Priester unter römischer Herrschaft. Zeitschr. für ägypt. Sprache und Altertumskunde XXXI [1893], S. 36)[1]): allen diesen Personen wird der Titel προφήτης beigelegt; das

[1]) Cf. Deißmann, Neue Bibelstudien, s. v. προφήτης.



zeigt den weiten Umfang des Wortes in den zwei ersten Jahrhunderten.

So hatte die christliche Umgangssprache für die der neuen Lehre allein geschenkte Gottesgabe in dem Worte προφήτης keinen Namen, der nicht zugleich für viele andere Tätigkeiten in der heidnischen Welt gebraucht worden wäre. Die Folge ist, daß der Name allein keinen sicheren Anhaltspunkt bietet, die Tätigkeit des Trägers desselben mit Sicherheit zu bestimmen.

3. Über den Hirten des Hermas ist betreffs der darin erwähnten Propheten zu bemerken, daß der Verfasser für sich selbst den Namen ποιμήν vorzog, wiewohl er als Prophet (in unserm deutschen Sinne) auftritt. In seiner Schrift datiert er sich selbst von etwa 150 bis auf 100 n. Chr. zurück; trotzdem heißt es bezüglich der von ihm aufgezählten Propheten, daß sie bereits gestorben sind. Je stärker Hermas in seiner Schrift den Charakter der Prophezie herauskehrt, je mehr er von den heimgegangenen Propheten spricht, um so klarer spricht er die starke Abnahme der Gabe zu seiner Zeit aus. Damit stimmt auch der praktische Zweck seiner Schrift: sie will die montanistische Richtung, welche durch übertriebene moralische Anforderungen die Erhaltung der Charismen von Gott zu erzwingen sucht, in gemäßigteren Bahnen halten.

Eine historische Beweisführung darf die Angaben dieser dunklen Apokalypse nur nach den sicheren Mitteilungen anderer Urkunden (Briefe, Erzählungen), und auch dann nur mit Vorbehalt, verwenden.

In der Didache ist fünfzehnmal von Propheten die Rede, dagegen werden nur einmal ἐπίσκοποι erwähnt; das hat seinen guten Grund: die Propheten fallen unter die Gruppe wanderndes Volk, dem gegenüber große Vorsicht zu beobachten ist; die Gabe der Prophezie ist bereits stark im Abnehmen begriffen, die früheren Beurteiler der Propheten fehlen gänzlich.

Zur Unterscheidung wahrer und falscher Propheten wird von den Verfassern des Pastor und der Zwölfapostellehre folgendes Schema aufgestellt:

Der wahre Prophet	Der falsche Prophet
Herm. Mand. XI, 5: Er kann nicht auf jede beliebige Frage Antwort geben; in seinem prophetischen Wissen ist er ganz von Gottes Offenbarung abhängig; wird ihm diese zu teil, so verkündet er das nicht den einzelnen insgeheim, sondern in der Versammlung vor allem christlichen Volke.	Herm. Mand. XI, 1—4: In verborgenen Winkeln, wo christliche Männer nicht zu fürchten sind, gibt er auf jede Frage Antwort; bisweilen trifft sein Wort zu, denn der Teufel hilft ihm; Stolz, Geldgier charakterisieren ihn; bei Tisch und überall sonstwo sucht er den ersten Platz.
Did. XI, 8—12: Er predigt das, wozu er andere ermahnt, zuerst durch sein Beispiel, ist uneigennützig und gleicht im Benehmen dem Herrn.	Did. XI, 8—12: Er verlangt Geld und hat ein ungesittetes Benehmen.

Im übrigen lassen sich die Propheten einteilen in solche, welche nur vorübergehend die Gabe besitzen, und in solche, welche dieselbe dauernd genießen; letztere mag man wieder in ansässige und wandernde scheiden. Nur bei den Wanderpropheten findet das aufgestellte Erkennungsschema Anwendung; denn sie allein konnten auch Betrüger sein.

Χάρισμα: die Wohltat, zunächst im allgemeinen, dann die auf die neue Heilsordnung bezügliche (amtlich und nichtamtlich).

1. Die Wohltat im allgemeinen: die materiellen Güter, sofern sie von Gott kommen (Did. I, 5); Christus, sofern er ein Geschenk Gottes ist (Ign. Eph. 17, 2; vielleicht ist χρίσμα zu lesen).

2. Im N. T. jede Wohltat, die mit der neuen Heilsordnung zusammenhängt. a) Die Heilsordnung als Ganzes — ein Geschenk (Rom. 5, 15. 16); b) die Vollendung, das Ziel dieser Ordnung [Seligkeit] (Rom. 6, 23); c) jede Fähigkeit

als Gabe gefaßt, die dem Träger des *χάρισμα* bei sich oder andern diese Ordnung verwirklichen hilft (Rom. 1, 11; 11, 29; 1. Cor. 1, 7; 12, 31; Ign. Smyrn. inscr.; Polyc. 2, 2; Mart. Ign. 3, 2); d) die Gnadengabe und die damit verbundene Aufgabe (amtlich und nicht-amtlich) einzelner Glieder in ihrer verschiedenartigen Stellung zum ganzen Körper — jedes Glied des Körpers hat ein *χάρισμα* und dementsprechend eine Pflicht für das Gesamtwohl (Rom. 12, 6; 1. Cor. 7, 7; 12, 4. 9. 28. 30; 2. Cor. 1, 11; 1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 6; 1. Petr. 4, 10; 1. Clem. 38, 1.) [Cf. S. 69—74.]

Χείρ in Verbindung mit *ἐπιτιθέναι*: Christus und die Apostel teilen durch Handauflegung Leibliches und Geistiges mit.

1. Christus legt seine Hände auf, um zu heilen (Marc. 6, 5; 7, 32; 8, 28; 8, 25); verheißt den Aposteln gleiche Gewalt (Marc. 16, 18); die Apostel üben diese Gewalt aus (Act. 5, 12; 9, 12; 9, 17; 28, 8). Christus faßt andere bei der Hand, um zu heilen (Marc. 8, 23; Luc. 8, 54; 13, 13); die Apostel tun das gleiche (Act. 9, 41).

2. Die Handauflegung ist nicht mehr äußeres Zeichen zur Heilung des Leibes, sondern zur Mitteilung geistiger Gaben (Act. 6, 6; 8, 17. 18; 9, 12; 13, 3; 19, 6; 1. Tim. 4, 14; 5, 22; 2. Tim. 1, 6; Hebr. 6, 2).

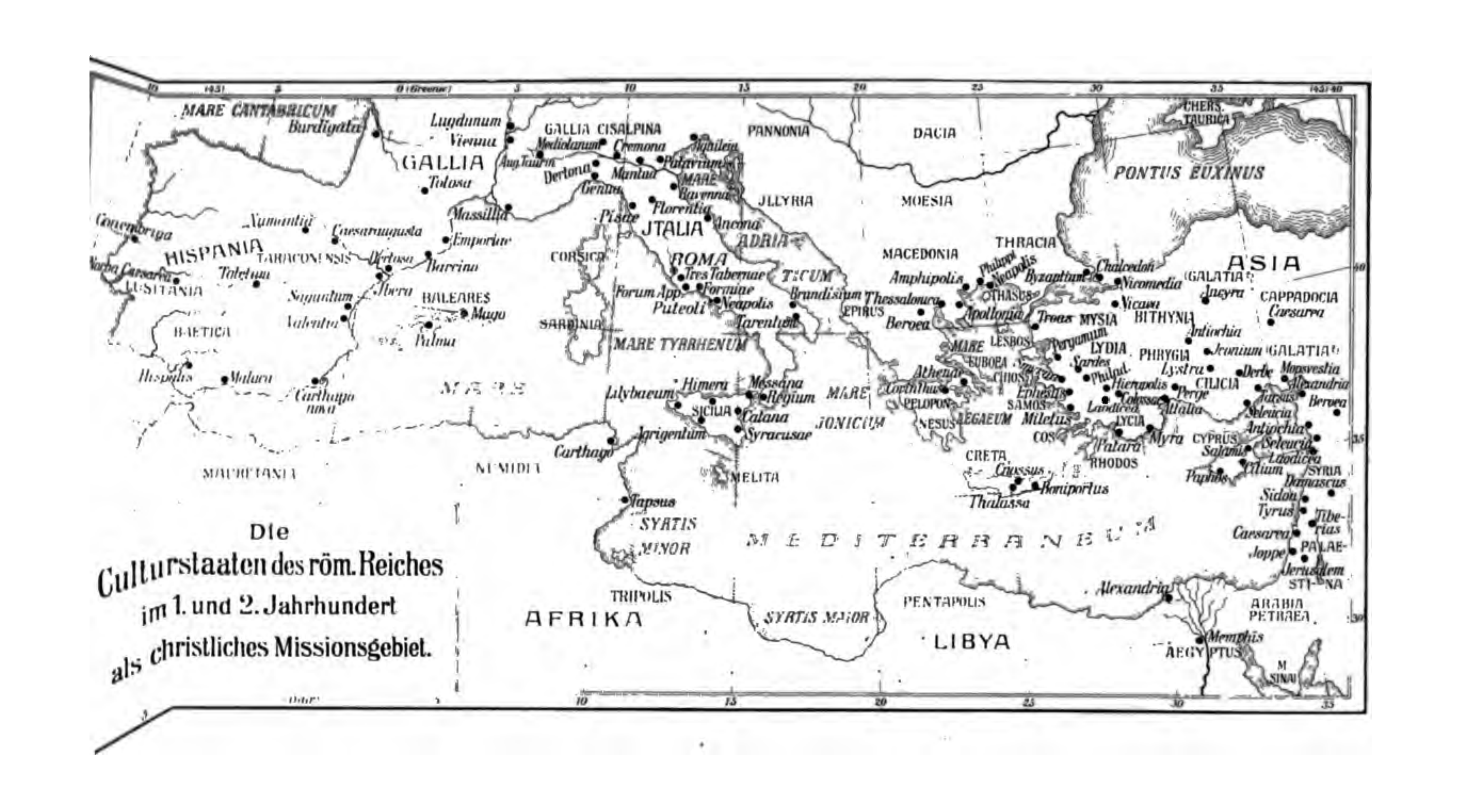
Verzeichnis
der erklärten und der bes. berücksichtigten Stellen.

Alphabetisches Namen- und Sachregister.

(Lsk. = Lebensskizze; St. = Stellenverzeichnis.)



Druck von Hesse & Becker in Leipzig.


Die
Culturstaaten des röm. Reiches
im 1. und 2. Jahrhundert
als christliches Missionsgebiet.
MARE CANTABRICUM
Burdigala
Lugdunum
Vienna
GALLIA
Tolosa
Massilia
GALLIA CISALPINA
Mediolanum
Cremona
Aquileia
Dertona
Mantua
Genua
Ravenna
Florentia
Pisae
Ancona
JTALIA
PANNONIA
DACIA
JLLYRIA
MOESIA
PONTUS EUXINUS
HISPANIA
TARACONENSIS
Toletum
Caesaraugusta
Emporiae
Barcino
Saguntum
Valentia
BALEARES
Mago
Palma
BAETICA
Hispalis
Malaca
Carthago nova
LUSITANIA
CORSICA
SARDINIA
ROMA
Tres Tabernae
Forum App.
Formiae
Puteoli
Neapolis
Tarentum
Brundisium
ADRIA
MARE TYRRHENUM
Lilybaeum
Himera
Messana
Regium
SICILIA
Catana
Syracusae
Agrigentum
Carthago
MELITA
Tapsus
SYRTIS MINOR
MAURETANIA
NUMIDIA
TRIPOLIS
AFRIKA
SYRTIS MAIOR
PENTAPOLIS
LIBYA
MARE JONICUM
MEDITERRANEUM
MACEDONIA
Amphipolis
Philippi
Neapolis
Thessalonica
Beroea
EPIRUS
Apollonia
THRACIA
Byzantium
Chalcedon
Nicomedia
Nicaea
BITHYNIA
Troas
MYSIA
LESBOS
Pergamum
LYDIA
Sardes
Philad.
EUBOEA
Athenae
Corinthus
PELOPONNESUS
AEGAEUM
SAMOS
Ephesus
Miletus
COS
CRETA
Gnossus
Thalassa
Boniportus
RHODOS
Patara
LYCIA
Myra
PHRYGIA
Hierapolis
Colossae
Laodicea
Perge
Attalia
Lystra
Iconium
Derbe
CILICIA
Tarsus
GALATIA
Ancyra
Antiochia
ASIA
CAPPADOCIA
Caesarea
Mopsvestia
Alexandria
Beroea
Seleucia
Antiochia
Laodicea
CYPRUS
Salamis
Paphos
Citium
SYRIA
Damascus
Sidon
Tyrus
Tiberias
Caesarea
Joppe
Jerusalem
PALAESTINA
Alexandria
Memphis
AEGYPTUS
ARABIA PETRAEA
SINAI



Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard
o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Straßburg i. E.

und

Dr. J. P. Kirsch
o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz)

Vierter Band

Drittes und viertes Heft:

Dr. Joh. Ev. Niederhuber

Die Lehre des hl. Ambrosius
vom Reiche Gottes auf Erden

Mainz 1904
Verlag von Kirchheim & Co.
G. m. b. H.

Die Lehre des hl. Ambrosius

vom

Reiche Gottes auf Erden

Eine patristische Studie

von

Dr. **Joh. Ev. Niederhuber**

Subregens am B. Klerikalseminare zu Passau

Mainz 1904

Verlag von Kirchheim & Co.

G. m. b. H.

Imprimi permittitur.

Moguntiae, die 29. Febr. 1904

Dr. J. M. Raich,
Consil. eccl., Decan. eccl. cathedr. Mogunt



Dem Andenken des Hochseligen Bischofs

Michael v. Rampf

des edlen Förderers theologischer Wissenschaft und väterlichen Freundes der Theologiestudierenden,

pietätvollst gewidmet



Vorwort.

Ambrosius (340—397) ist nicht der theoretisch geschulte, auf die spekulative Erfassung und Durchdringung der Glaubenslehren gerichtete griechische Theologe des dogmatischen Zeitalters der Kirche, sondern der philosophisch, rhetorisch und juristisch wohl unterrichtete praktische Römer, sowie der in die volle Strömung, ja sturmbewegte Hochflut des öffentlichen kirchlichen und staatlichen Lebens hineingestellte Kirchenfürst. Auf Wahrung und Förderung der kirchlichen Grundsätze und des christlichen Lebens zielt sein rastloses, mit genialer Befähigung aufgenommenes, mit zielbewußter Energie festgehaltenes, mit außergewöhnlichen Erfolgen gekröntes Mühen ab. Insbesondere in seiner nimmer ruhenden Lehrtätigkeit in Wort und Schrift — unsre Schriften stellen größtenteils nur leichtüberarbeitete Predigten dar, die mehr denn zwei Jahrzehnte aus dem Munde des gefeierten Kanzelredners ans gläubige Volk gedrungen waren — pflegt er alles unter dem religiös-sittlichen Gesichtspunkte zu würdigen, alles praktisch-paränetischen Zwecken dienstbar zu machen.

Wenn darum auch der hl. Kirchenlehrer das Reich Gottes prinzipiell allererst als die objektive, außer uns bestehende Verwirklichung und Repräsentation des Gesamtkomplexes der durch Christus der Menschheit erworbenen Erlösungsfrüchte festhält, so setzt er doch dessen äußere hierarchische Ordnung und rechtliche Verfassung, gleichviel ob auf göttlicher oder menschlicher Grundlage beruhend,

mehr als etwas schlechthin Gegebenes, keinerseits Bestrittenes voraus und widmet das ganze Interesse seines lehramtlichen Wirkens tatsächlich der subjektiven Aneignung und persönlichen Besitzergreifung seines Vollinhaltes vonseiten der Gläubigen. So erklärt und rechtfertigt sich für einen Kenner der ambrosianischen Werke von selbst die inhaltliche Beschränkung und methodische Behandlung, welche die vorliegende patristische Studie aufweist.

Weil nun das konstituierende Prinzip des Reiches Gottes, die Erlösungsgnade Christi, als ihren wesentlichen Grundstock die repristinierte Urstandsgnade in sich schließt, deren Inhalt durch sie freilich spezifisch ergänzt und vermehrt wurde, ließ sich eine genauere Untersuchung der Gnadenausstattung des Menschen im Urstande und deren natürlichen Voraussetzungen kaum umgehen. Daß hierbei in diesen Abschnitten nicht bloß vorwiegend, sondern mit einer gewissen Ausschließlichkeit das subjektive, religiösethische Moment in den Vordergrund treten, bezw. die grundlegenden Anfänge des „Reiches Gottes in uns" zur Erörterung gelangen mußten, begreift sich, da eben das Reich Gottes seinem objektiven, äußeren Bestande nach erst über dem meritorischen Grunde des Leidens und Opfertodes Christi sich aufführte, formell aber in seiner glorreichen, leiblichen Auferstehung begründet liegt.

Die Schwierigkeiten, die sich dem suchenden und prüfenden Forscher innerhalb des Lehrgebietes der ambrosianischen Theologie entgegenstellen, brauchen dem Fachmanne in der patristischen Literatur nicht erst namhaft gemacht zu werden. So sieht man sich fast in allen einzelnen Grundlehren, die im folgenden zur Behandlung kommen, vergeblich in den Schriften des hl. Lehrers um eine zusammenhängende, erschöpfende Darstellung um. Das Material zu deren allseitigen Würdigung und systematischen Verbindung zu einem einheitlichen Ganzen mußte größtenteils ganz bruchstückweise aus den verschiedensten Fundorten seiner Schriften mühsam gesammelt und

noch mühsamer gelichtet werden. Die sinngetreue Interpretation der einschlägigen Belegstellen stieß hierbei nicht auf geringe Hindernisse. Es fehlt ja vor allem der ambrosianischen Theologie, die sich zum großen Teile aus griechischen Quellen herleitet, wenigstens in der ersten Periode derselben die tiefe, klare Unterströmung eines fertigen, in sich abgeschlossenen Lehrsystems. Muß doch der Kirchenfürst von sich gestehen: factum est, ut prius docere inciperem quam discere; discendum igitur mihi simul et docendum est, quoniam non vacavit ante discere. De offic. ministr. I, 1. Damit entbehrt aber die Auslegung jener Stellen, deren Sinn nicht durch den Wortlaut selbst oder den unmittelbaren Zusammenhang unzweideutig determiniert wird, einer nicht unwichtigen Orientierungsbasis. Aber auch die Worterklärung leidet merklich durch die hierdurch bedingte, terminologisch etwas fluktuierende Ausdrucksweise. Noch mehr und häufiger wird dieselbe freilich erschwert durch die geflissentliche Prägnanz des Ausdruckes, die unsern Autor sozusagen zum Tazitus unter den lateinischen Kirchenschriftstellern macht. Aber selbst wenn der Literalsinn unzweifelhaft feststeht, ist noch ein Zweifaches wohl zu prüfen. Manche Stellen nämlich, die mehr als gelegentliche Bemerkungen in den Kontext eingestreut werden, sind nicht sensu excludente, sondern affirmante zu verstehen, so daß sie ohne die wesentliche Ergänzung durch anderweitige Stellen für die Interpretation der bezüglichen ambrosianischen Auffassung geradezu irreführend werden könnten (vgl. z. B. die unten folgende Lehre vom Rechtfertigungsglauben). Wieder andre Stellen sind nicht nach dem Literal-, sondern nach dem mystisch-allegorischen Sinne auszulegen, dessen sich Ambrosius bekanntlich mit Vorliebe nicht bloß bei der Verwertung von Bibelstellen, sondern auch der griechischen Quellen bedient. Nicht selten gelingt es ihm gerade auf diesem Wege, Stellen, welche vielleicht im Originale (z. B. bei Philo oder Origenes) dem Literalsinne nach, in welchem sie gebraucht werden, dem kirchlichen Lehr-

begriffe derogieren, trotz des engen oder engsten formalen Anschlusses an deren Wortlaut im Einklange mit demselben umzudeuten.

Inwieweit nun die folgende Abhandlung über alle Schwierigkeiten hinweg ihre Aufgabe in bezug auf ein Lehrgebiet, dem sich das Interesse der neutestamentlichen und patristischen Literatur der Gegenwart in beträchtlichem Maße zugewendet hat, zu lösen verstand, mag die wohlwollende Kritik beurteilen. So viel glaube ich annehmen zu dürfen, daß dieselbe den wohlbegründeten Beleg dafür liefert, daß sich die allerorts in unsern Schriften zerstreut liegenden, einschlägigen Äußerungen und Erörterungen zu einem einheitlichen Ganzen logisch gliedern und harmonisch fügen lassen, das in sich eine so ziemlich vollständige, tiefgründige Lehre von der religiös-sittlichen Vervollkommnung und Vollendung des Menschen und der Menschheit im Reiche Gottes auf Erden zur Darstellung bringt — und zwar in allem Wesentlichen durchaus im Sinne des katholischen Lehrbegriffes.

Die vorliegende patristische Studie wird von selbst zugleich auch zur soteriologischen Grundlegung für die Behandlung der endgeschichtlichen Vollendung des Menschen und der Menschheit oder der ambrosianischen Eschatologie, welche ebenfalls in absehbarer Zeit der öffentlichen Drucklegung übergeben werden soll. Die Manuskripte liegen bereits druckfertig der Redaktion vor.

Möge die so rührige und ergiebige patristische Literatur der Gegenwart in vorliegender Arbeit einen weiteren kleinen, aber brauchbaren Beitrag registrieren können!

Passau, am Feste des hl. Ambrosius 1903.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.



Erster Abschnitt.

Die natürlichen Voraussetzungen des Reiches Gottes im Menschen.

Die Erlösungsgnade Christi, auf welcher das Reich Gottes seinem innerlichen Wesensbestande nach beruht, bezweckt und bewirkt in ihrer diesseitigen Grundlegung und jenseitigen Ausgestaltung vor allem die allseitige spezifische Vervollkommnung der Menschennatur, entsprechend der ursprünglichen Idee Gottes vom Menschen, deren Verwirklichung zwar durch den Sündenfall des ersten Repräsentanten des Menschengeschlechtes gehemmt und unterbrochen, durch die Erlösungstat des zweiten hingegen wiederum dem kontinuierlich seinem letzten End- und Ruhepunkt zustrebenden Realisationsprozesse zurück- und anheimgegeben wurde. So nimmt denn die doktrinelle Behandlung des Reiches Gottes auf Erden am füglichsten ihren Ausgangspunkt vom Lehrgebiete der natürlichen Anthropologie. Und es hat uns Ambrosius über seine diesbezüglichen Grundanschauungen nicht in dem Grade im Unklaren belassen, als sie teilweise unklar und inkonsequent erscheinen in der Auffassungsweise einiger seiner Interpreten.[1]) Da ihre Erörterung nur entfernt

---

[1]) So meint Deutsch, Des Ambrosius Lehre von der Sünde und der Sündentilgung (Programm), Berlin 1867, S. 6: „Ambrosius habe noch die trichotomische Ansicht vom Menschen" (sc. im physischen Sinne), muß aber zugestehen, daß er „sehr oft keine Rücksicht auf diese Dreiteilung nehme, sondern nur Geistiges und Leibliches . . . im

unsre Interessensphäre berührt, mag sie sich auf das Wesentlichste beschränken.

1. Die physischen Teilsubstanzen des Menschenwesens.

Die allgemeine Begriffsbestimmung vom Menschen lautet bei Ambrosius: „Der Mensch ist ein sterbliches, vernunftbegabtes Lebewesen." [1]) Näherhin bezeichnet er dieses Wesen als die Synthese zweier (Teil-) Substanzen, der Seele und des Leibes: ex duabus naturis homo, id est ex anima subsistit et corpore. [2]) Damit wird nun von vorneherein einer monistischen Auffassung des Menschenwesens der Boden entzogen. Wenn dennoch die heilige Schrift den Menschen schlechthin „Seele" oder „Fleisch" nennt, so faßt sie denselben nicht vom physischen, sondern religiös-ethischen Standpunkte ins Auge: Von beiden, sagt der Heilige in Beziehung auf Gen. 46, 26 und 6, 3, steht zu lesen, daß nämlich der Mensch sowohl nach der Seele, als auch nach dem Fleische benannt wird. Es besteht aber der Unterschied, daß, wo „Seele" für „Mensch" gesetzt wird (Prov. 11, 20), der nicht dem Fleische sondern Gott ergebene Hebräer zu verstehen ist, woselbst aber der Terminus „Fleisch" für „Mensch" gebraucht ist (Röm. 7, 14 f.), der Sünder bezeichnet wird. [3])

Menschen unterscheide." Ähnlich auch Förster in seinem sehr verdienstvollen Werke: Ambrosius, Bischof von Mailand, eine Darstellung seines Lebens und Wirkens, Halle 1884, S. 139 f.

[1]) De Noë 4, 10. Die gleiche Definition findet sich auch in den Eklogen des Joh. Stobäus, Ecl. phys. et eth. I, 39, 3.

Im folgenden wird nach der neuesten und besten, von C. Schenkl besorgten Ausgabe der ambrosianischen Werke zitiert werden, welche als vol. XXXII des Corp. script. eccl. lat., Vindob. 1896—1902 in bisher 3 Bänden (pars I in zwei Faszikeln, pars II und pars IV) erschienen ist. Soweit sie noch nicht erschienen ist, wurde die Ausgabe von Migne, Patrol. curs. compl., ser. lat. tom. XIV—XVII (S. Ambrosii, Mediol. episc., opera omnia — Maurinerausgabe) der Zitation zugrunde gelegt.

[2]) Expos. in Luc. II, 79. Cf. De bon. mort. 3, 8.

[3]) De Isaac 2, 3.

Wer nämlich nach der Begierlichkeit des Fleisches lebt, ist „Fleisch“; wer nach Gottes Geboten lebt, ist „Geist“. Es darf daher unsre Seele nicht fleischlich werden, d. h. „Fleisch“ genannt zu werden verdienen, wie jene, welche in der Sintflut zugrunde gegangen sind; es soll vielmehr unser Fleisch durch seine Unterwürfigkeit unter die Herrschaft der Seele selbst „Seele“ werden und nach jenem Namen benannt zu werden für würdig befunden werden, mit welchem die Familie des Patriarchen Jakob und die heilige Nachkommenschaft seines Geschlechtes bezeichnet worden ist (Gen. 45, 25).[1])

Aber auch eine trichotomische Auffassung des Menschenwesens in physischem Sinne schließt des Ambrosius Lehrbegriff wohl aus. Wir begegnen zwar in seinen Schriften nicht selten der Ausdrucksweise, der Mensch bestehe „aus Seele und Leib und Geist“.[2]) Indes hat diese Dreiteilung wiederum ihren ausschließlichen Grund nicht in der philosophischen, sondern religiös-ethischen Würdigung des Menschen. Ambrosius wird damit seiner dichotomischen Auffassung, die in seinen Schriften immer wieder zum Vortrage kommt, nicht untreu und schiebt zwischen die zwei Bestandteile, den Körperbestandteil (pars corporis) und den Seelenbestandteil (pars animae), aus denen sich der Mensch zusammensetze[3]), nicht inkonsequenterweise einen dritten koordinierten Teilfaktor hinein, sondern versteht unter ‚anima‘ und ‚spiritus‘ — Synonyma des letzteren Ausdruckes sind *νοῦς*, mens, vigor mentis, principale animae, virtus animae, rationale — nur zwei verschiedene Anlagen der einen Seelensubstanz.[4]) Er selbst beugt in diesem Sinne einer allen-

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 4, 7.

[2]) Cf. De Cain et Ab. II, 1, 6. Ambrosius beruft sich auf I. Thess. 5, 23. Auch die Stelle Matth. 18, 20 „Wo zwei oder drei versammelt sind . . .“ deutet seine mystische Erklärungsmethode im genannten Sinne. De instit. virg. 2, 14.

[3]) De Isaac 2, 3.

[4]) Vgl. Thumann, Die Bestandteile des Menschen, 1846, S. 109 -114. Stöckl, Die Lehre vom Menschen, II. Teil, 1859, S. 328—388.

fallsigen Mißdeutung seiner Dreiteilung des (gottnachbildlichen) Menschen vor. Da er nämlich Deut. 21, 15 ‚Si habuerit homo duas uxores etc.', allegorisch auf die Menschenseele bezieht, schickt er ausdrücklich die orientierende Bemerkung voraus, es seien wohl im folgenden Gesetzesabschnitte nicht zwei Seelen, sondern nur zwei verschiedene Qualitäten der einen Seele inbegriffen (non duas animas, sed diversas qualitates unius animae comprehensas esse arbitror).[1]) Diese eine Seele ist nämlich, wie er selbst erklärt, insofern ‚διμερής, hoc est bipartita', als sie eine vernünftige (rationale) und eine unvernünftige Seite (irrationale) hat.[2]) Denn ein zweifaches ist in unsrer Seele zu unterscheiden, das Vernünftige und das Unvernünftige; im Unvernünftigen hat das Sinnenleben seinen Sitz.[3])

Unter dem ‚rationale' versteht nun Ambrosius nicht bloß die physisch-vernünftige Anlage der Seele, sondern verbindet in der religiös-praktischen Auffassung einen viel volleren Sinn mit demselben: Er versteht darunter die (vernünftige) Seele, insofern sie nicht aus eigener Kraft, wohl aber in Kraft des übernatürlichen Gnadenprinzipes der sog. Gottnachbildlichkeit diese vernünftige Anlage auch zur vollen Geltung bringt in der Herrschaft über die ‚sensus corporis'[4])

Katschthaler, Zwei Thesen für das allgemeine Konzil, II. Teil, 1870, S. 140 ff. Auch Nitzsch, Dogmengeschichte, Teil I, S. 347 anerkennt, daß „Tertullian und die meisten späteren Lateiner" im Unterschiede von der Dreiteilung (Trichotomie) die Zweiteilung (Dichotomie) festhalten, „infolge deren Geist und Seele nicht als verschiedene Substanzen, sondern nur als verschiedene Habitus einer Substanz betrachtet wurden." Wenn er hierzu bemerkt, daß Tatian (c. 7. 12. 15) und Irenäus (V. 6, § 1; 9, § 1. Vgl. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatalogie innerhalb der vornikänischen Zeit, S. 232) nur dem (sittlich-religiös) vollkommenen Menschen Leib, Seele und Geist zuschrieben, so hätte er auch den hl. Ambrosius beiden anfügen können.

[1]) Epist. 33 ad Irenaeum n. 2.

[2]) De Abrah. I, 2, 4.

[3]) De Abrah. II, 1, 2. Cf. Expos. in Luc. VII, 123, 139.

[4]) Ibid.

und die materielle Welt überhaupt, unter der ‚irrationalis anima' hingegen die (vernünftige) Seele, welche den ungeordneten Trieben und Gelüsten des Fleisches frönend das ‚esse ad imaginem dei' und damit auch die wahre Freiheit und Vernünftigkeit tatsächlich eingebüßt hat. So bedeutet demnach ‚spiritus' in der Ausdrucksweise des Kirchenvaters praktisch nichts andres, als die gottnachbildliche Gnadenzuständlichkeit der Seele.[1]) Volle Klarheit wird hierüber erst die unten folgende Untersuchung über die Urstandsgnade bringen. Vorläufig mag es genügen, mit den Worten des Heiligen selbst abschließend zu wiederholen: homo compositus ex corpore et anima — satis enim est interim hoc dicere et silere de spiritu.[2])

Während nun Ambrosius in der religiös-ethischen Beurteilung des Verhältnisses beider Teilsubstanzen im Menschen zu einander immer wieder Anlaß nimmt, den unversöhnlichen Antagonismus derselben in den grellsten Farben zu schildern, trägt er kein Bedenken, das physische Band, das beide einigend umschlingt, als ein um so innigeres darzustellen. Was stünde sich auch, frägt er, so nahe, wie das Fleisch der Seele?[3]) Wird nicht das Fleisch gleichsam in brüderlicher

---

[1]) Wie in so vielen andren Problemen, so gewahren wir auch in dem eben behandelten bei Ambrosius einen sehr engen formalen Anschluß an den platonisch-philonischen Gedankenvortrag (vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen, III, 343 ff.), ohne daß der Gedankeninhalt selbst unverändert entlehnt worden wäre. Dadurch, daß er nicht vom philosophischen, sondern vom religiös-ethischen Standpunkte aus das anthropologische Problem ins Auge faßt, wird es ihm möglich, den gleichen äußeren Formen einen modifizierten, ja wesentlich alterierten Inhalt zu geben. (Vgl. hierzu die einleitenden Bemerkungen zu dieser Abhandlung.) — Daß protestantische Autoren (Deutsch, l. c. Förster, l. c.), welche das ‚ad imaginem dei esse' der Seele nicht im Sinne eines übernatürlichen Gnadenprinzipes auffassen wollen, bei Ambrosius mehr oder minder physisch-trichotomische Anschauungen vertreten finden, kann bei solcher Voraussetzung nicht wundernehmen.

[2]) De Noë 4, 10.

[3]) Epist. 66 ad Romulum n. 8.

Gemeinschaft mit der Seele verbunden (nonne caro animae fraterno quodam copulatur consortio)?[1]) Wie angetraut (velut nupta), sagt er mit einer andren bildlichen Wendung, haftet die Körpersubstanz im Verlaufe dieses Lebens der Seele an.[2]) — Und wie das physische Verhältnis des Leibes zur Seele, so weiß er auch dessen physische Vorzüge vor den übrigen Wesen der materiellen Schöpfung vollauf zu werten, mag auch sonst seine praktische Paränese über den Leib, als Sitz der Leidenschaften und unversiegbaren Quellfluß der Sünde, noch so absprechend urteilen. So feiert er in fast überschwenglichen, von rhetorischer Kraft und poetischer Schönheit getragenen Redewendungen, in die so manche Züge aus Werken der klassischen Literatur sich unvermerkt einflechten[3]), bis ins einzelnste in seinem Kommentar zum mosaischen Schöpfungsberichte[4]) das Lob des menschlichen Leibes, dieses an Schönheit und Gestalt alle übrigen materiellen Lebewesen überragenden Schöpfungswerkes[5]), das in sich das Bild des Universums auspräge[6]) und seine ganze Herrlichkeit wiederspiegle.[7])

---

[1]) Ibid.

[2]) De Abrah. II, 8.

[3]) Die genaue Quellenangabe der einzelnen dem Cicero, Vergil, Ovid und Xenophon entnommenen Stellen gibt K. Schenkl in der genannten Ausgabe der ambrosianischen Werke, Exam. VI, 9, 54—74.

[4]) Exam. l. c.

[5]) Ibid. n. 54: Sed iam de ipso hominis corpore aliqua dicenda sunt, quod praestantius caeteris decore et gratia esse quis abnuat? Nam etsi una atque eadem omnium terrenorum corporum videatur esse substantia, firmitudo et proceritas quibusdam maior in bestiis, forma tamen humani corporis est vetustior, status erectus et celsus etc. An diese allgemeine Beurteilung, die gleichsam die Thesis für die folgende Detailausführung enthält, schließt sich die Schilderung der einzelnen Körperbestandteile, vom Haupte angefangen bis zu den Füßen.

[6]) Ibid. n. 55: primum omnium cognoscamus, humani corporis fabricam instar esse mundi. Siquidem ut caelum eminet aëri, terris, mari, quae velut quaedam membra sunt mundi, ita etiam caput supra reliquos artus nostri corporis cernimus eminere, praestantissimumque esse omnium, tamquam inter elementa caelum etc. Ibid. 10, 75: in quo (homine) est... summa quaedam universitatis.

[7]) Ibid. 10, 75: in quo (homine) est... omnis mundanae gratia creaturae.

In so innigem Naturverbande indes Seele und Leib miteinander verbunden und ineinander verschlungen sein mögen, so stellen sie doch in sich zwei wesensverschiedene Substanzen dar: quorum dispar substantia est.[1]) Während nämlich der Leib der Mutter Erde entnommen ist (terra ei mater est)[2]) und darum ihr Bild in sich ausprägt — imago terrena, imago terrestris wird er genannt —, während er eine aus den vier Grundelementen (Feuer, Wasser, Luft, Erde) zusammengesetzte[3]), materielle[4]) Substanz ist, bildet die Seele ein immaterielles, geistiges Wesen. In Anbetracht der fundamentalen Bedeutung der Spiritualität der Seele als wesentlicher Voraussetzung des übernatürlichen Gnadenprinzips der Gottähnlichkeit wird dieselbe nicht bloß positiv von Ambrosius nachdrucksvoll betont, sondern auch in eingehender Polemik gegen die materialistischen Auffassungen, welche in der Seelenlehre der heidnischen Philosophie hervorgetreten waren, verteidigt.

2. Die immaterielle Wesenheit der Menschenseele.

Schon der Ursprung der Seele, den der Kirchenvater mit steter Berufung auf Gen. 2, 7 auf den schöpferischen Hauchungsakt Gottes zurückleitet, durch den sie in unser Inneres eingegossen (nostris infusa visceribus)[5]), oder eingehaucht (insufflata, inspirata)[6]) wurde, verbreitet seiner

[1]) De bon. mort. 7, 26.

[2]) De parad. 12, 54.

[3]) De Isaac 7, 59. De Abrah. II, 9, 64.

[4]) Expos. in Luc. V, 9.

[5]) De Cain et Ab. 10, 36.

[6]) Vgl. insbesondere Expos. in Ps. 118 serm. 10, 10. ‚Dei generatione inspirata‘ nennt er an dieser Stelle nach der besser bezeugten Lesart die Seele. Vielleicht darf schon in dieser Ausdrucksweise ein indirektes Zeugnis für den sog. Kreatianismus in der Seelenlehre erblickt werden. Daß Ambrosius auf diesem Standpunkte in der Seelenlehre steht, hierüber kann, wie hier gelegentlich bemerkt werden soll, kaum ein ernstlicher Zweifel bestehen. Förster (S. 152), der den übernatürlichen Gnadencharakter der gottnachbildlichen Seelen-

Ansicht nach zugleich auch aufhellendes Licht über das geistige Wesen der Seele: gerade deshalb hat uns nämlich gleich am Anfange der heilige Moses über die Einhauchung der Seele Aufschluß erteilt, damit wir nicht (hinsichtlich ihres Wesens) durch die verschiedenen Auffassungen der Philosophen[1]), die sich selbst hierüber nicht eins sind, irre geführt würden.[2]) Jene verschiedenen irrtümlichen Aufstellungen werden nun von Ambrosius in seiner Schrift über Noë[3]) und wiederum in seiner Abhandlung über Isaak[4]), sowie in seinem Schreiben an Bischof Horontian[5]) im einzelnen kurz namhaft gemacht und als irrig zurückgewiesen. So wendet er sich gegen die Lehre des Kritias und seiner Schule, nach welcher die Seele die Blutsubstanz sei, eine Ansicht, der gegenüber Hippokrates sich indifferent verhalte, die aber in der hl. Schrift (Levit. 17, 11) nicht bloß keine tatsächliche Begründung erfahre, sondern geradezu ihre Widerlegung (Röm. 7, 24). — Auch gegen die Grundidee des Pythagoräismus, nach welcher Zahl und Harmonie den Urgrund alles Seins bildet[6]), nimmt Ambrosius Stellung mit der Er-

---

zuständlichkeit des Menschen im Urstande durch Ambrosius nicht gelehrt findet und darum auch dessen klare Lehre von der Erbsünde als einer der Seele inhärierenden, wirklichen Erbschuld nicht anders sich erklären kann, vermutet — er selbst gesteht, daß „ein vollgültiger Beweis nicht angeführt werden könne“ — eine traduzianische Anschauung, da „der Kreatianismus (durch eine solche Auffassung der Erbsünde) seinen Boden verliere“. „Unser Kirchenvater habe so die tertullianische Theorie weiter verfolgt, die augustinische vorgebildet.“ Eine Belegstelle, die unmittelbar zu gunsten des sog. Traduzianismus sprechen würde, vermag er nicht zu erbringen.

[1]) Die Doktrinen der im Kontexte genannten Philosophen, mit denen sich Ambrosius wohl vertraut erweist, die er aber kaum im Originale studiert hat (vgl. Kellner, Der hl. Ambrosius als Erklärer des Alten Testamentes, Regensburg 1893, S. 9), hat er wohl allererst dem I. Buche der Tuskulanen Ciceros entnommen.

[2]) De Noë 25, 92.

[3]) Ibid.

[4]) De Isaac 2, 4.

[5]) Epist. 34 ad Horontianum n. 1.

[6]) Vgl. Stöckl, Geschichte der Philosophie, 2. Aufl., S. 60 ff.

klärung, „die Seele sei nicht Harmonie", und mit der Begründung, daß eben auch die Harmonie etwas Materielles wäre (carnis est). Die Seele, so betont er ferner, ist auch etwas anders als Luft und Windhauch (aër — flatilis spiritus)[1]), oder Feuersubstanz.[2]) — Sie sei auch nicht im Sinne der aristotelischen Philosophie Entelechie, aus einem fünften (ätherischen) Elemente irgend welcher Art bestehend. — Endlich weist er auch die platonische Wesensbegründung der Seele als des Prinzipes der Selbstbewegung als unhaltbar zurück.[3])

Den genannten irrigen Aufstellungen gegenüber erklärt nun Ambrosius mit fester Entschiedenheit die Seele als eine „höhere Substanz" (superioris substantiae est)[4]), als ein „einfaches und geistiges" Wesen (simplex atque spiritalis)[5]) und empfiehlt besonders das (IV.) Buch Esdras zur Lektüre, weil er in demselben die Albernheiten der Philosophen mit Verachtung strafe und mit tieferer Einsicht, die er aus der Offenbarung geschöpft habe[6]), Aufschlüsse über die Seele als

---

[1]) Ambrosius wendet sich damit gegen Leukippus und Demokritus, nach welchen die Seele aus winzigen Luftteilchen bestehen soll, welche der Mensch ein- und ausatmet. Vgl. Stöckl, S. 53 ff.

[2]) Lehre der Stoiker. Vgl. Stöckl, S. 176. 179.

[3]) De excess. fratr. II, 126 tut der Kirchenvater tecto nomine auch des platonischen Unsterblichkeitsbeweises der Seele Erwähnung, den er aus der Selbstbewegung derselben schöpft (cf. Plato, Phaed. p. 245 C. s. 99), und der nicht bloß da und dort in die Profanphilosophie (cf. Cicero, Tuscul. I, 23, 53. De Republ. VI, 25, 27), sondern auch in die christliche Literatur der alten Zeit sich einführte (cf. Lactantius, Instit. VII, 8. De opif. 17, 1. Epit. 65, 1, bei Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornikänischen Zeit, S. 588, Anm. 2.).

[4]) De parad. 12, 54.

[5]) De Isaac 7, 59.

[6]) Das apokryphe III. und IV. Buch Esdras gelten dem Ambrosius als göttlich inspirierte Schriften (cf. De bon. mort. 10, 45; 10, 46; 11, 51) und finden namentlich in seiner Abhandlung De bono mortis, sowie in seiner Lehre vom Paradiese als dem Wohn- und Aufbewahrungsorte der abgeleibten Seelen der Gerechten während der sog. Zwischenzeit namhafte Verwendung.

einer höheren Substanz erteilt habe.[1]) Wiewohl die Veranlassung zu seinem Schreiben an Horontian (epist. 34) des letzteren Anfrage bildete, ‚utrum anima caelestis esse videatur substantiae', läßt sich Ambrosius, von seinem vorwiegend praktischen Interesse geleitet, nicht auf eine tiefere philosophische Untersuchung der Seele ein, sondern begnügt sich, in der besagten Weise, einige irrige Ansichten zurückzuweisen, nach der positiven Seite aber einfach dabei zu verharren, daß die Seele ‚superioris substantiae' sei.

Als höhere, geistige Substanz überragt selbstredend die Seele jegliche materielle Schöpfung.[2]) Selbst die vorzüglichste, der Leib, bildet im Menschen nur das Niederere[3]), weil er zurückbleibt hinter der Seele[4]), in welcher der Mensch (nach II. Kor. 2, 15) den besseren Teil seines Ich besitzt.[5]) Als weitere Folge ergibt sich aus der Immaterialität der Seelen, daß sie nicht in die sinnenfällige Erscheinung treten: Es lassen sich die Seelen, sagt Ambrosius wörtlich, weder irgendwie antasten, noch mit leiblichen Augen besehen.[6]) Und darum tragen sie in sich — das ist noch eine weitere Konsequenz — die Ähnlichkeit jener immateriellen und unsichtbaren Natur (Gottes) und sind mit ihrem Wesen erhaben über eine körperliche und sinnenfällige Eigenschaft.[7])

Wie der hl. Lehrer an dieser Stelle die Geistigkeit der

---

[1]) Epist. 34 ad Horontianum n. 2.

[2]) Ibid. n. 3: animae nostrae potioris creaturae sunt. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 10, 10, woselbst der Vorzug der Seele erschlossen wird aus der bedeutsamen Selbstaufforderung, mit der Gott nach Gen. 1, 26 an die Schöpfung des Menschen wie an ein mühevolles Werk herantritt.

[3]) De institut. virgin. 3, 17.

[4]) De bon. mort. 7, 26.

[5]) Exam. VI, 6, 39. De Isaac 2, 4.

[6]) Epist. 34 ad Horontianum n. 3: animae enim neque tactu aliquo comprehenduntur neque visu corporeo videntur.

[7]) Ibid.: et ideo praeferunt (animae) illius incorporeae et invisibilis naturae similitudinem et supergrediuntur substantia sua corpoream et sensibilem qualitatem.



Seele als Vorbedingung ihrer Gottähnlichkeit bezeichnet, so schließt er umgekehrt andren Orts[1]) gerade aus der Gottnachbildlichkeit der Seele, welche der Hauchungsakt (Gen. 2, 7) verbürge, auf deren immateriellen Charakter zurück: Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnisse, zitiert er (Gen. 1, 26) und frägt im Anschlusse daran: „Wer spricht das? Nicht Gott, der dich erschaffen hat? Was ist aber Gott? Fleisch oder Geist? Sicherlich nicht Fleisch, sondern Geist, dem aber das Fleisch nicht ähnlich sein kann, weil er selbst immateriell und unsichtbar ist, das Fleisch aber betastbar und sichtbar.“ In ähnlicher Weise schließt er auch in der folgenden Abhandlung über die Gottnachbildlichkeit der Seele eine Gottähnlichkeit des Fleisches ob seiner materiellen Beschaffenheit in formeller Begründung aus und läßt so im Lichte des Gegensatzes die Geistigkeit der Seele als Trägerin des gottnachbildlichen Prinzips im Menschen um so klarer und bestimmter hervortreten.[2]) In der Geistigkeit liegt nun von selbst begründet

3. Die physische Unsterblichkeit der Seele.

Dieselbe könnte wohl auch auf mittelbarem Wege sicher aus unsren Schriften erschlossen werden, so insbesondere aus dem Nachweise der Ewigkeit der jenseitigen Belohnung und Bestrafung. Aber auch unmittelbar erhärtet und verteidigt der Kirchenvater die natürliche Unsterblichkeit der Seele. Im schärfsten Gegensatze zum „sterblichen Fleische“ erklärt er die Seele als eine „fortdauernde“ (diuturna)[3]), „unsterbliche Wesenheit“ (immortalis substantia).[4]) Und es gilt ihm diese durch Christi Ausspruch (Matth. 10, 28) selbst

---

[1]) Exam. VI, 7, 40.

[2]) Ibid. VI, 8, 44 sq. Eine nähere Beleuchtung erfahren unsre letzteren Erörterungen noch unten in der Lehre über die Urstandsgnade.

[3]) Exam. VI, 8, 52.

[4]) De Abrah. II, 7, 44.

verbürgte Wahrheit als so zweifellos feststehend, daß er gerade von ihr den Schluß a fortiori zieht, daß das Dasein der Gottheit Christi mit dessen Kreuzestode in nichts Einbuße erlitten habe.[1]

Weil Christus, das Wort Gottes, selbst dieselbe lehre, könne selbstverständlich zunächst aus der geoffenbarten Lehre kein stichhaltiger Gegengrund erbracht werden. Wenn z. B. Gott zum Reichen spreche: weißt du, ob nicht in dieser Nacht noch deine Seele zurückgefordert werde (Luk. 12, 20), so müsse einem derartigen Einwande die Frage entgegengehalten werden, ob denn Gott gesprochen habe: es solle in dir die Seele sterben? Nein! sondern: sie solle von dir abgefordert werden. Die Seele werde also nur zurückgefordert, aber nicht dem Tode geweiht. Wenn sie aber bloß zurückgefordert werde, dauere sie fort. Nur wenn sie dem Tode geweiht würde, könnte sie nicht fortexistieren. Wie sollte sie aber dem Tode überantwortet werden, da doch die Weisheit Gottes in Bezug auf dieselbe gesprochen habe, daß derjenige nicht zu fürchten sei, der zwar den Leib töten könne, die Seele aber nicht töten könne (Matth. 10, 28); da ferner auch der Prophet betreffs derselben beteuere: meine Seele ist immer in deinen Händen (Ps. 118, 109)? — Auch dem Leugnungsversuche der Epikureer, der „Verteidiger des Lebensgenusses", begegnet Ambrosius, zunächst mit der paulinischen Lehre in c. 15 des I. Korintherbriefes, durch welche jene ihre Zurechtweisung, die Gläubigen aber die Mahnung erhielten, durch derartige Reden sich nicht irreleiten zu lassen.[2] Nach der von ihm gegebenen Darstellung[3] behauptete nämlich die genannte Philosophenschule: Mors nihil ad nos; quod enim dissolvitur, insensibile est; quod autem insensibile, nihil ad

[1]) De fid. II, 7, 57.

[2]) Epist. 63 ad eccl. Vercell. n. 18.

[3]) Vgl. hierzu die sachlich gleichlautende Wiedergabe der hierher bezüglichen Lehre Epikurs bei Aug. Conf. VI, 16. Hieron. Contr. Jovin. II, 6: post mortem nihil est, et mors ipsa nihil est.

nos.[1]) Hierzu bemerkt nun der Kirchenvater, daß als Folgerung aus einer solchen Lehre sich nur die physische Auflösung der Seele, sogar noch vor der des Leibes, ergeben würde, und damit zugleich auch der Verlust alles Tugendverdienstes derselben.[2]) — Letzteres Moment, in biblischer Einkleidung, macht er auch andren Orts gegen die „absurde“ Ansicht derer geltend, die da wähnen, es gebe nur das einzige Leben, das in dieser Welt verlaufe: sie würden widerlegt durch den nackten Bericht jener biblischen Tatsachen, denen gemäß der gerechte, unschuldige und fromme (Abel), der wegen gnadenvoller Anerkennung seiner Frömmigkeit des Bruders Haß sich zugezogen hatte, noch nicht in der Reife des Alters stehend, durch Brudermord das Leben lassen mußte, während der ungerechte, verbrecherische, gottlose, mit Brudermord behaftete (Kain) ein langes Leben führen, ein Weib zu sich nehmen, Kinder hinterlassen und Städte gründen konnte, und alles dessen obendrein durch Gottes Zulassung gewürdigt wurde. Ruft nicht bei all dem, frägt der Kirchenvater, laut Gottes Stimme: Ihr seid im Irrtum, wenn ihr glaubt, diese Welt schließe alles Lebensglück in sich?[3]) Wie den Forderungen der Gerechtigkeit, so entspricht der Lehrsatz von der Unverweslichkeit der Seele (dogma de incorruptibilitate animae) auch dem Verlangen des Menschenherzens: „Menschen sind wir“, erklärt der große Bischof, „und begnügen uns nicht mit einem zeitlich vorübergehenden Sein. Zeitlichen Ursprungs sind wir und an ein künftiges Dasein ohne zeitliches Ende glauben wir. Ewig wünschen wir zu sein.“[4])

---

[1]) Cf. Usener, Epicur. pg. 71, n. 2, woselbst des Epikur Aufstellung mit denselben Worten formuliert erscheint: *ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ· τὸ δ' ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς*. Daß Ambrosius Epikurs diesbezügliche Schrift *Κύριαι δόξαι* gekannt und benützt hat, geht auch aus De bon. mort. 8, 31 hervor.

[2]) Epist. 63 ad eccles. Vercellens. n. 17 sq.

[3]) De Cain et Ab. II, 10, 37.

[4]) De fid. I, 5, 36.

Es ist nun freilich die Unsterblichkeit eines Geschöpfes keine absolute und darum verschieden von der Unsterblichkeit des Gottessohnes, wie Ambrosius in längerer Ausführung den Arianern gegenüber darlegt. Denn Geschöpf sein heißt an sich der Vergänglichkeit zugänglich sein.[1]) Jegliche Kreatur schließt darum, wenn sie auch tatsächlich nicht sterben und sündigen sollte, wenigstens die Möglichkeit hierzu in sich[2]), ist also in (spezifisch) andrem Sinne unsterblich als Gott: alia immortalitas suae (sc. dei filii) naturae, alia nostra. Das Gebrechliche kann gar nicht in Vergleich gezogen werden mit dem Göttlichen. Es gibt nur die eine Substanz der Gottheit, welche den Tod nicht kennt. Darum hat auch der Apostel (Paulus), wiewohl er sich der Unsterblichkeit sowohl der Seelen, als auch der Engel bewußt war, dennoch nur Gott allein das Prädikat der Unsterblichkeit zugesprochen (I. Tim. 6, 16).[3]) Es beruht eben, wie Ambrosius zur näheren Begründung betont, die Unsterblichkeit der vernünftigen Kreatur nicht in der Aseität ihrer Natur, sondern im Schöpferwillen Gottes: Nicht einmal der Engel ist von Natur aus unsterblich, da seine Unsterblichkeit im Willen des Schöpfers begründet ist.[4]) Als ein zeitliches Gnadengeschenk (per gratiam temporalem, ex dono) besitzt sie das Geschöpf im Unterschiede von Gott.[5])

Zum Schlusse der bisherigen Darlegungen und zur Überleitung auf die folgenden sei im voraus bemerkt, daß Ambrosius bei allem Festhalten an der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, gleichwohl in strenger Folgerichtigkeit des praktisch-religiösen Standpunktes seines Lehrvortrages den genannten Begriffen bei seinen Reflexionen und Besprechungen

---

[1]) Ibid. II, 13, 115.
[2]) Ibid. III, 3, 20.
[3]) De fid. III, 3, 19.
[4]) Ibid.: nec angelus immortalis est naturaliter, cuius immortalitas in voluntate est creatoris.
[5]) Ibid. n. 20. Cf. De Spirit. st. I, 8, 98.

des Urstandes des geschaffenen Menschen keine gesonderte Darstellung einzuräumen pflegt. Er faßt vielmehr durchweg jenen übernatürlichen Vollendungszustand ins Auge, in welchem der Mensch tatsächlich aus der schöpferischen Hand Gottes hervorgegangen ist. In dieser ideal-positiven Auffassungsweise gewinnen die genannten Begriffe von selbst einen viel volleren, höheren Inhalt, welchen denn auch Ambrosius beim Gebrauche ihrer Termini stets mitinbegriffen versteht, so daß er sie ohne denselben, d. h. wenn sie nicht der ursprünglichen Idee und Absicht des Schöpfers entsprechen, in praktisch religiöser Hinsicht auch nicht mehr als das anerkennt, was ihr Name in physischer Hinsicht besagt.

Zweiter Abschnitt.

Die Grundlegung des Reiches Gottes im Paradiese.

Wenn wir zunächst der religiös-sittlichen Beschaffenheit des Menschen im Urstande unser Augenmerk zuwenden, so liegt der Grund darin, daß die Urstandsgnade, auf welcher dieselbe formell-ursächlich fußte, durch Christi „erste oder Heilsankunft“ [1]) repristiniert wurde und als solche zwar nicht den Vollinhalt der im Reiche Gottes vorliegenden und verwirklichten Erlösungsfrüchte, wohl aber deren wesentlichen Grundstock darstellt. Christus ist gerade zu dem Zwecke Mensch geworden, um das (aus dem Paradiese) verbannte

---

[1]) So bezeichnet Ambrosius Christi Ankunft in der Menschwerdung zum Zwecke der Erlösung im Unterschiede zur „zweiten Ankunft“ oder der „Wiederkunft zum Gerichte“. Cf. Abrah. II, 9, 66. De parad. 3, 15. De Jac. I, 4, 13. De bened. patriarch. 8, 13. De excess. fratr. II, 84.

Menschengeschöpf in sich aufzunehmen und der ursprünglichen Gnade wiederum zurückzugeben (ut exulem [sc. conditionem humanam] in se susciperet et veteri reformaret gratiae).[1] Zum Paradiese hat er dasselbe zurückgerufen[2]), so daß durch ihn unsre Seele dahin zurückgekehrt ist, woraus sie in Adam verstoßen ward.[3]) Mit einer andren, im folgenden näher motivierten Wendung umschreibt der Kirchenvater den gleichen Gedanken in der Weise: „Es kommt das Bild (d. i. der Sohn Gottes) zu dem, der Nachbild ist; es sucht das Bild jenen, der nach seinem Gleichnisse ist, um ihn wiederum zu besiegeln, wiederum zu konfirmieren, weil du nämlich verloren hattest, was du empfangen.“[4]) So ist denn die Untersuchung des Inhaltes der Urstandsgnade keineswegs belanglos für die rechte Würdigung des inneren Wesens des Reiches Gottes.

1. Die „Gottnachbildlichkeit oder- Ähnlichkeit“ als Vervollkommnungsprinzip der Seele im Urstande.[5])

Wie schon der außergewöhnliche Schöpfungsmodus es er-

[1]) Epist. 71 ad Horontianum n. 4.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid. n. 8.

[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 10, 16.

[5]) Hauptquellen der einschlägigen Lehre bilden Exam. VI, c. 6 sq. In diesen Darlegungen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen, und nur in diesen läßt sich noch eine unmittelbare Beeinflussung des ambrosianischen Werkes über das Sechstagewerk durch Origenes (In Gen. hom. I, 13, XII, 155 sqq.) verfolgen. Vgl. Kellner, S. 78. Ferner sind zu nennen der weitausholende exegetische Exkurs über Ps. 118, 73a ‚manus tuae fecerunt me et paraverunt me‘ (Vulg. ‚plasmaverunt me‘, wie auch Ambrosius selbst in einigen griechischen Kodices zu lesen versichert), die Expos. in Ps. 118 serm. 10, 10—19 und die Epist. 45 ad Sabinum, etwa ein Jahrzehnt nach der Schrift ‚De paradiso‘ abgefaßt und an letztere anknüpfend; außerdem die genannte Abhandlung „Über das Paradies“, welche unter allen Schriften des Heiligen wohl die deutlichsten Spuren philonischer Beeinflussung aufweist. Insbesondere dessen Libri legis allegoriarum, sowie Quaestiones et solutiones in Genesim wurden nachweislich viel benutzt. Vgl. über den

schließen lasse[1]), ist die Seele des ersten Menschen durch den schöpferischen Hauch Gottes (Gen. 2, 7) als ein unbeschreiblich „herrliches“, „großartiges“ und „wertvolles“ Wesen ins Dasein getreten.[2]) Die innere Gesamtausstattung derselben pflegt nun Ambrosius mit steter Berufung auf den mosaischen Schöpfungsbericht (Gen. 1, 26) und anderweitige Offenbarungsaussprüche (Isai. 49, 16; II. Kor. 3, 18 u. a. m.) unter dem Gesichtspunkte und mit dem technischen Ausdrucke der „Gottnachbildlichkeit, oder -Ähnlichkeit“ zum Vortrage zu bringen. Zur terminologischen Erklärung sei bemerkt, daß es sich der hl. Lehrer (zur bestmöglichen Wahrung seines antiarianischen Standpunktes) zur streng festgehaltenen[3]) und wiederholt begründeten Gepflogenheit macht, zwischen dem „Bilde Gottes“ (‚imago dei‘) und dem „Nachbilde Gottes“ (‚ad imaginem dei‘) nicht bloß sachlich, sondern auch sprach-

---

Einfluß Philos auf Ambrosius überhaupt: Kellner, S. 89 ff. Schenkl, p. I, praef. pg. XXI sq. Förster, S. 104 ff. Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testamentes, S. 371 ff. Ihm, Neue Jahrb. f. klass. Philol. u. Pädag., Bd. 141 (1890), S. 282 ff. Manche Fingerzeige für die Entlehnungen des Ambrosius aus Philo bietet auch die Ausgabe der philonischen Werke von Mangey, Bd. 1—2, 1742 in den Noten. Insbesondere bestrebt sich auch die neueste und trefflichste Ausgabe derselben von Cohn-Wendland, durch verschiedentliche Anmerkungen den Satz zu erhärten: Maxime omnium scriptorum ecclesiasticorum Philonem usurpavit Ambrosius, episcopus Mediolanensis, quem in scriptis quibusdam quasi latinum Philonem dixeris (cf. Philonis Alexandrini opera quae supersunt, t. I., prolegom. p. LXII sq.). Speziell des Ambrosius Abhängigkeit von Philos Quaestiones et solutiones in genesim hat Aucher in seiner lat. Übersetzung und Veröffentlichung der genannten Schrift aufgedeckt. Auch die Mauriner in ihrer Ausgabe der ambrosianischen Schriften verweisen in den Fußnoten häufig auf Philo. Daß übrigens bei Ambrosius die Abhängigkeit von, bezw. Anlehnung an Philo überwiegend formaler Art ist, wurde bereits im ersten Abschnitte betont.

[1]) Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 10, 8 sq.

[2]) Die nachdruckvollste Hervorhebung dessen enthält Expos. in Ps. 118 serm. 10, 10, sowie Exam. VI, 8, 50.

[3]) Nur ausnahmsweise (Exam. VI, 8, 50) wird die Seele ‚imago dei‘ schlechthin genannt.

lich geflissentlich zu unterscheiden. „Bild Gottes" (d. h. wesensgleiches Abbild des Vaters) ist nur der Sohn Gottes, welcher in der Weise die Ähnlichkeit des Vaters besitzt, daß er mit ihm die Einheit der göttlichen Natur und Vollkommenheit teilt.[1]) Dem Menschen gelingt es hingegen trotz alles Nacheiferns nicht, die Gleichheit mit Gott, sondern nur die Ähnlichkeit mit ihm zu erreichen, weil nur jener das Vollbild ist, der in sich die Herrlichkeit des Vaters darstellt. Nur „Nachbild Gottes" ist der gerechte Mensch, d. h. dem Bilde Gottes, dem Logos nachgeformt.[2]) Ein andrer ist demnach das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborne aller Kreatur, durch den alles gemacht ist. Dieser ist nicht Nachbild, sondern Bild; du hingegen nicht Bild, sondern Nachbild (ille non ad imaginem, sed imago; tu non imago, sed ad imaginem).[3]) Es wäre sogar ohne jenes Archetyp, das im ausschließenden Sinne nur der Sohn Gottes sein kann[4]), eine Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes nicht möglich gewesen: Du kannst nicht, hält Ambrosius seinen arianischen Gegner entgegen, als Nachbild Gottes erschaffen sein, außer durch das Bild Gottes.[5])

Die praktisch-paränetische Tendenz seines Lehrvortrages, welche fort und fort auf die sittliche Emanzipation aus dem Fleische und dessen Gelüsten dringt, aber noch mehr Auffassungen prinzipieller Art von bedeutungsvollen heils- und endgeschichtlichen Folgen bestimmen Ambrosius den schon von Origenes urgierten Gedanken[6]) mit emphatischem Nach-

---

[1]) Exam. VI, 7, 41. Cf. De fid. I, 7, 48 sqq.
[2]) Expos. in Luc. 10, 49. Exam. VI, 7, 41.
[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 10, 16.
[4]) Exam. VI, 7, 40.
[5]) De fid. I, 7, 53; II, 13, 115.
[6]) Cf. Origenes, In Gen. hom. 1, 13 (VIII, 121 ff.): quae est ergo alia imago dei, nisi salvator noster, qui est primogenitus omnis creaturae . . . . Ad huius imaginis similitudinem homo factus est. Hunc sane hominem, quem dicit ad imaginem dei factum non intelligimus corporalem. Non enim corporis figmentum dei imaginem con-

drucke zur Geltung zu bringen, daß nur die geistige Seele im schroffen Gegensatze zum materiellen Leibe als Trägerin des gottnachbildlichen Vollkommenheitsprinzipes in Frage kommen kann. Mit dem Schriftzitate: „Laßt uns den Menschen machen nach unsrem Bilde und Gleichnisse“ (Gen. 1, 26) leitet er die Begründung seines Satzes ein und frägt: Wer spricht so? Nicht Gott, der dich erschaffen? Was ist Gott, Fleisch oder Geist? Doch nicht Fleisch, sondern Geist, dem das Fleisch nicht ähnlich sein kann, weil er selbst immateriell und unsichtbar ist, das Fleisch aber fühl- und sichtbar.[1]) Nur die Seele trägt sonach den Vorzug der Ähnlichkeit mit jener immateriellen und unsichtbaren Natur an sich.[2]) In ihr ruht die heilige (pia) Insignie der Gottnachahmung.[3]) Dem Leibe, der das Aussehen mit den Tieren . . . die Gemeinschaft mit unvernünftigen Wesen teilt[4]), fehlt die Fähigkeit hierzu: Oder kann etwa das Fleisch nach Gottes Bild sein? Dann müßte Gott Erdenhaftes sein; denn das Fleisch ist Erde. Dann müßte Gott einen Körper haben; er müßte schwach sein, wie der Leib; dessen Leidenschaften unterworfen sein . . .[5]) Was also Nachbild Gottes ist, ruht nicht im Leibe oder in der Materie, sondern in der vernünftigen Seele. Denn geschaffen warst du zur lebendigen Seele (vgl. Gen. 2, 7). Achte auf den Ausdruck: nicht zum „Fleische“, sondern zur lebenden „Seele“![6])

Hierin liegt nun vor allem der Grund, warum für die religiös-sittliche Würdigung des ursprünglich erschaffenen Menschenwesens dessen materielle Ausstattung bei Ambrosius

---

tinet . . . Si qui vero hunc corporeum esse putent, qui ad imaginem et similitudinem dei factus est, deum ipsum corporeum et humanae formae videntur inducere.

[1]) Exam. VI, 7, 40.
[2]) Epist. 34 ad Horontianum n. 3.
[3]) Exam. VI, 7, 43.
[4]) Ibid.
[5]) Ibid. VI, 8, 44 sq.
[6]) Expos. in Ps. 118 serm. 10, 15. sq.

belanglos zurück-, ja fast völlig aus dem Gesichtskreis tritt. Er verlegt, mit andren Worten, in dieser positiv-idealen Auffassungsweise die Totalität des Menschenwesens mit einer gewissen Ausschließlichkeit in die Seele als Trägerin des gottnachbildlichen Vollkommenheitsprinzipes.[1]) So gibt er auf die an sich schon bezeichnende Frage, ob wohl die Selbstaufforderung Gottes ‚faciamus hominem ad imaginem nostram' (Gen. 1, 26) auf die Seele allein zu beziehen sei, eine bejahende Antwort mit der Begründung, daß die göttliche Schrift mehrfach statt des Ausdruckes „Mensch" der Bezeichnung „Seele" sich bediene (vgl. Gen. 46, 27; Thren. 3, 27). Noch viel passender (als im Hebräischen) werde im Lateinischen der Begriff Seele mit ‚homo', oder im Griechischen mit ‚ἄνθρωπος' wiedergegeben, insofern diese Ausdrücke — der eine von ‚humanitas', der andre vom Sehvermögen (‚vivacitas intuendi') hergeleitet — etwas besagten, was offenbar mehr der Seele als dem Leibe zukomme.[2]) Nur die gottähnliche Beschaffenheit macht den Menschen zum Menschen. Und es will der Kirchenvater mit Berufung auf die hl. Schrift demjenigen geradezu den Namen „Mensch" abgesprochen wissen, der sie verliert. Denn die Schrift nenne nur denjenigen „Mensch", der nach Gottes Bild und Gleichnis ist; den Sünder nennt sie nicht Mensch, sondern Natter (Luk. 3, 7), oder lüstern wieherndes Pferd (Ps. 31, 9), oder Fuchs (Luk. 13, 22), oder Lasttier (Ps. 31, 9).[3]) In der gottnachbildlichen Seele liegt sonach das ganze Sein des Menschen. ‚In hac totus es, homo', lautet die wiederholte Versicherung des mahnenden und warnenden Bischofes[4]); in ihr liegt die Substanz alles dessen, was nur immer der Mensch

[1]) Die exklusive Betonung dieses Gedankens ist platonisch. Auch Laktantius, (indirekt) aus Plato schöpfend, vertritt ihn. Vgl. Atzberger, n. 600, S. 286, Anm. 2. Philos ähnlich lautende Auffassung sieh bei Zellner, S. 345, Anm. 5.

[2]) Exam. VI, 8, 46.

[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 10. 11.

[4]) Exam. VI, 7, 43. Expos. in Ps. 118 serm. 10, 10.



darstellt (in qua non exigua sui portio, sed totius humanae universitatis substantia est).[1]) Denselben Gedanken umschreibt der Kirchenvater mit der sentenzartigen Wendung: Etwas andres sind wir; etwas andres das Unsrige; etwas andres, was um uns ist (aliud sumus nos; aliud sunt nostra; aliud, quae circa nos sunt).[2]) Nach seiner eigenen Erklärung versteht er unter dem ersten Satzgliede die gottähnliche Seele; unter dem zweiten den menschlichen Leib samt seinem Sinnesleben, den er andren Orts tropisch „Kleid" oder „Umhüllung" des Menschen nennt.[3]) Es gilt ihm also in der praktischen Auffassung des Menschen der Leib nicht sowohl als Wesensbestandteil, sondern nur als das erste, unmittelbarste Besitzobjekt desselben. Unter dem dritten Satzgliede endlich versteht er den materiellen Besitz an äußeren Glücksgütern.

Um nun jene außerordentlichen, aus dem aktiven Prinzipe der Gottnachbildlichkeit resultierenden Wirkungen, welche die spezifische Vervollkommnung des inneren Seelen- und in weiterer Folge auch des leiblichen Lebens, sowie der ganzen äußeren Lebenslage überhaupt realisierten, richtig werten zu können, muß allererst hervorgehoben werden, daß Ambrosius die gottnachbildliche Ausstattung des Menschen im Urstande als einen übernatürlichen Gnadenzustand im streng theologischen Sinne des Wortes faßt. Als „himmlische Gnade" (gratia caelestis) bezeichnet er den überirdischen Zustand des ersten Menschen[4]); auf die „göttliche Gnade" (gratia divina) führt er den durch ihn gewährten Genuß zurück.[5]) Als „großes Geschenk" stellt er das Geschaffensein nach Gottes Bild hin (magnum illud donum, quod es ad imaginem dei).[6])

---

[1]) Exam. VI, 7, 43. Cf. Exhort. virginit. 10, 68.

[2]) Ibid. n. 42. De Isaac 2, 3; 8, 79. Exhort. virginit. 10, 68.

[3]) De Isaac 8, 79: nostra membra vestimenta sunt. Cf. ibid. 2, 3. Exam. VI, 6, 39.

[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 12, 12.

[5]) Enarr. in Ps. 1 n. 1.

[6]) Expos. in Ps. 118 serm. 10, 11.

Von der „Gnade geprägt“ (expressa gratia)[1], „von Gott gezeichnet“ (nach Isai. 8, 47), spiegelt Gottes Nachbild die im Tugendglanze erstrahlende Gnade wieder.[2] Von welchen Gütern, — so umschreibt Ambrosius die Frage Gottes „Adam, wo bist du?“ (Gen. 3, 9) — von welcher Seligkeit, von welcher Gnade (de qua gratia) bist du herab-, in welches Elend bist du hineingesunken?[3] So recht eine Art Umschreibung des späteren (scholastischen) Axioms von der durch die Erbsünde erfolgten ‚spoliatio gratuitorum‘ kann man die Aufforderung des Kirchenvaters betrachten: Wollen wir untersuchen, wer diese Entkleidete ist! Es ist die menschliche Kreatur, die aller Bekleidung beraubt ward; die (menschliche) Natur, der Umhüllung der (seligen) Unsterblichkeit entbehrend und des Kleides der Unschuld beraubt (quae sit ista nuda? . . . natura carens amictu immortalitatis et innocentiae spoliata velamine).[4] Der Gnadencharakter der ursprünglichen Ausstattung des Menschen kommt ferner zum Vortrag, wenn Ambrosius als Zweck des Erlösungswerkes Christi gerade die „Wiederherstellung (der Seele) zur ursprünglichen Gnade“ (reformare veteri gratiae)[5], bezw. die „Wiederherstellung der Gnade der Natur“ (reformare gratiam naturae), sowie deren Mehrung (augere gratiam)[6] bezeichnet (siehe unten die Lehre von der gratia Christi). Indirekt

---

[1]) Exam. VI, 8, 47.

[2]) Ibid. 7, 42.

[3]) De parad. 14, 70. Mit Recht hebt Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, Bd. II, S. 445 diese Stelle (sowie die folgende) aus Ambrosius mit besonderem Nachdrucke für den Nachweis der Übernatürlichkeit der Gaben des Urstandes aus der patristischen Lehre hervor.

[4]) Apolog. Dav. 8, 41. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 10, 11. Zu vergleichen wäre damit Augustins, des Ambrosius großen Schülers, Gen. ad lit. 11, 31. Civ. Dei 14, 9—11. 17. De pecc. mer. et rem. 2, 22—24. (Bei Scheeben l. c.).

[5]) Epist. 71 ad Horontianum n. 4.

[6]) Epist. 45 ad Sabinum n. 15. Expos. in Ps. 118 serm. 10, 11: ‚gratia hominis‘.

gelangt die übernatürliche Gnadenqualität des gottnachbildlichen Menschen auch in der Beschaffenheit ihrer Wirkungen, speziell in der Entrückung desselben in einen seiner inneren Zuständlichkeit entsprechenden, d. i. „überirdischen", „himmlischen" Wohnort, in das Paradies (sieh unten), zum deutlichen Ausdruck; ferner auch in der Lehre über die ursprüngliche Ausstattung der (gefallenen) Engel, über deren Gnadencharakter Ambrosius, wie sich zeigen wird, keinen Zweifel beläßt, die er in bezeichnender Weise ebenfalls unter dem Gesichtspunkte des ‚esse ad imaginem Dei' einmal aufzufassen scheint und als solche in Vergleich stellt mit dem gottnachbildlichen Menschen.[1]) Es ist kaum nötig, abschließend zu bemerken, daß der Gnadenbegriff der ambrosianischen Theologie mit dem biblischen, von den kirchlichen Autoren von Anfang an festgehaltenen[2]), sich vollauf deckt.[3])

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 10, 14.

[2]) Vgl. Atzberger, Die christl. Eschatol. in den Stadien ihrer Offenbarung n. 194, S. 233. Desselben Autors, Geschichte der christl. Eschatol. innerhalb der vornik. Zeit, a. a. O. S. 61 ff. S. 126 ff. S. 231 ff. S. 247 ff.

[3]) Für den theologischen Sprachgebrauch erscheint bei Ambrosius der Terminus „Gnade" gewöhnlich näher determiniert als „Gnade Gottes", „göttliche Gnade", „himmlische Gnade"; ferner (in Rücksicht auf das Neue Testament) als „geistliche Gnade" (gratia spiritalis), „Gnade Christi", „Gnade des hl. Geistes", „Gnade der Kirche", „Gnade der Taufe" etc. — Sachlich bestimmt der obigen allgemeinen Bemerkung zufolge Ambrosius die Gnade als ein unsichtbares (De Noë 11, 63), geistiges (De Spirit. st. I, 5, 62), um irdischen Preis nicht wertbares (Expos. in Luc. IV, 52) Prinzip, das als etwas definiert zu werden pflege, was sich auf Erden nicht finden lasse (Expos. in Ps. 118 serm. 14, 38); das als spezifisch göttliche Wirkung (speciale divinitatis De Spirit. st. I, 8, 95; ibid. n. 92 sqq.), den Gegensatz zum Naturgewordenen (factum per naturam) in sich begreift (De fid. III, 4, 40), mit dem es nichts gemeinsam hat (De Spirit. st. I, 8, 95). Auf Schenkungswegen (Ibid. III, 11, 71. Expos. in Ps. 118 serm. 10, 19) wird es von der Vatergüte Gottes (Ibid. serm. 20, 20), bezw. von der Freigebigkeit des hl. Geistes (De Spirit. st. I, 8, 93) dem Menschen mitgeteilt und besteht seinem positiven Inhalte nach in einer inneren Teilnahme an der Fülle des hl. Geistes nach Maßgabe einerseits

Als erste, allgemeinste und grundlegende Wirkung der Urstandsgnade muß nun, dem Gnadenbegriffe überhaupt entsprechend, bezeichnet werden, daß sie den Menschen in eine besondere Beziehung zu Gott (speciell dem „Bilde Gottes" oder Sohne Gottes) brachte. Dieselbe bringt Ambrosius treffend zum Ausdruck, wenn er die Natur, insofern sie nach Gottes Bild geschaffen ist, ‚familiarem quandam et domesticam deo' nennt.[1]) Die Folge war ein vertraulicher (äußerer) Verkehr, in welchen der begnadete Mensch mit Gott treten durfte (Gen. 2, 15)[2]), sowie der besondre Schutz, dessen er sich von seiten Gottes erfreuen konnte.[3]) Daß dieses Verhältnis einen innerlich-realen Grund im Menschen hatte in Form irgend einer mystischen Anteilnahme am Bilde, d. i. dem Logos Gottes, deutet Ambrosius schon an, wenn er sagt: Du hast also in deiner Substanz etwas vom Bilde und der Ähnlichkeit Gottes, wodurch ein Ähnliches mit dem Bilde Gottes vorliegt[4]); noch deutlicher, wenn er die Kostbarkeit der Zeichnung Gottes (vgl. Isai. 49, 16) gerade darin erblickt, daß der Abglanz der Herrlichkeit und das Bild der Wesenheit des Vaters in der Seele aufleuchte.[5]) Ja er bringt das Geschaffensein nach Gottes Bild in Verbindung mit einem Ausruhen Gottes in der Seele. Auf letztere deutet wiederholt seine allegorisch-mystische Schrifterklärungsmethode den Bericht der Genesis über das Ausruhen Gottes nach dem sechsten Schöpfungswerke (Gen. 2, 2).[6]) Über seine nähere Vorstellung von diesem Ausruhen Gottes in der gottnachbildlichen Seele spricht sich der Kirchenvater im allgemeinen

---

seines Willens, andrerseits der Fassungskraft und des Vollkommenheitsgrades der menschlichen Natur. Cf. De Spirit. st. I. 8, 92 sq.

[1]) De Noë 26, 99. Cf. Exam. VI, 8, 45.

[2]) Epist. 45 ad Sabinum n. 13.

[3]) Ibid. n. 16.

[4]) Expos. in Ps. 118, serm. 10, 16.

[5]) Exam. VI, 7, 42.

[6]) Ibid. VI, 8, 45: Non est ergo ad imaginem dei, in qua deus semper est?



nicht aus. Wie das Folgende zeigen wird, ist vorzugsweise an ein ‚requiescere in moribus humanis‘ zu denken.[1]) Soviel ist gewiß, daß er noch nicht, wie auf Grund der Erlösungsgnade Christi, an eine Mitteilung der göttlichen Natur in Form einer mystischen Geburt aus dem hl. Geiste (filiatio) denkt, weil er gerade hierin die spezifische Vervollkommnung der Urstandsgnade durch die Gnade Christi erblickt. In seinen Vorstellungskreis, den gleichsam die Reflexion über das Verhältnis der Seele zum Logos als dem Urbilde Gottes, nach dem sie geschaffen ist, ausfüllt, tritt auch noch nicht die Auffassung vom bräutlichen Verhältnisse, zu welchem das Verbum (incarnatum) den erlösten Menschen zur innigsten Liebes- und Lebensgemeinschaft emporhebt; auch noch nicht der Gedanke an eine verklärende Umwandlung des Leibes, zu der die Gnade Christi bereits den wirksamen Wesenskeim setzt; denn dies setzt das mystische Sterben und Auferstehen mit und in Christus voraus. (Sieh unten.)

Gleichwohl schloß das gottnachbildliche Gnadenprinzip außerordentliche Güter übernatürlicher Art in sich, durch welche es sich in hohem Grade als Vervollkommnungsprinzip der gesamten Menschennatur erwies. In ihm besaß zunächst letztere die ‚perfectio vitae‘, d. h. ein höheres, im Hauchungsakte Gottes gründendes, vom irdischen verschiedenes, dem Auflösungsprozesse im Tode nicht verfallenes Leben, die Unsterblichkeit (immortalitas, incorruptio), entsprechend der Gnade als ‚aeternitatis gratia‘, oder das „ewige Leben“ (vita aeterna), dessen der Mensch erst durch die Sünde ver-

---

[1]) Ibid. 8, 48: Et ille (Filius hominis) quidem talem hominem fecit, in quo caput suum reclinaret. Sed posteaquam in pectore nostro non requies proximi esse coepit . . . caput suum Christus avertit a nobis; sed postea tamen maluit illud morti offerre pro nobis . . . Denique cum fecisset piscium belluas . . . non requievit; requievit autem posteaquam hominem ad imaginem suam fecit. In quo requiescat, audi dicentem (Isai. 66, 2) . . . requievit in moribus humanis, quos fecit deus ad imaginem suam . . .

lustig gegangen ist.[1]) Dasselbe war, wie Ambrosius dem Gnostiker Apelles und seinen Adepten gegenüber ausführt, ein Geschenk der göttlichen Freigebigkeit, hatte seine Bürgschaft gleicherweise im Hauchungsakte Gottes (in quodam pignore vitae erat, quia habebat insufflationem dei), wie im Fruchtgenusse vom Baume des Lebens (inter insufflationem dei et escam ligni vitae nulla discretio); war aber auch vonseiten des Menschen, da es noch nicht die ‚vita futura', sondern erst die ‚vita in umbra' bezw. ‚vita in pignore' war, noch bedingt von der Beobachtung der „Gebote Gottes" (mandata dei). Denn wenn auch Gott den Menschen dadurch, daß er ihn nach seinem Bilde erschaffen, zur Unverweslichkeit (in incorruptionem) erschaffen habe, wenn wir auch das, was wir empfangen, hätten bewahren können, so sei doch die Natur (des ersten Menschen), auch wenn er noch nicht Sünder geworden, doch nicht unzugänglich der Verweslichkeit und Gebrechlichkeit gewesen (et si nondum peccator, non tamen incorruptae inviolabilisque naturae), wie er denn auch tatsächlich nachher durch die Sünde zu Fall gekommen und damit auch dem Tode verfallen sei.[2])

Als zweite spezielle, vervollkommnende Wirkung der Urstandsgnade macht Ambrosius geltend das consortium supernae cognitionis[3]), oder die Fort- und Ausbildung der vernünftigen Seelenanlage zur ‚recta ratio'.[4]) Gerade in der Vervollkommnung der höheren Seelenpotenzen erblickt Ambrosius, wie die patristische Theologie überhaupt[5]), die vorzügliche

[1]) Exam. VI, 8, 48. Expos. in Ps. 118 serm. 10, 15. De Jac. I, 2, 8. De parad. 14, 70. Enarr. in Ps. 1 n. 48.

[2]) De parad. 5, 28 sq. Ibid. 7, 35. Enarr. in Ps. 1 n. 48.

[3]) Enarr. in Ps. 1 n. 48. Auch vom ‚videre ad imaginem' redet er Expos. in Ps. 118 serm. 10, 16.

[4]) De Iac. I, 4.

[5]) Vgl. Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik, Bd. II, S. 448: „Es gestaltet sich die zu den Vorzügen des Urstandes erforderliche, innere Ausstattung der menschlichen Natur, wie folgt: Wie die Herrlichkeit des ersten Menschen ihrem spezifischen Charakter nach



Bedeutung der Gottnachbildlichkeit. Dieselbe mußte darum vor allem auf das ‚rationale‘ der Seele sich beziehen in der Weise, daß einerseits die infirmitas mentis (zunächst also eine Schwächung der intellektuellen Anlage) ausgeschlossen wurde, gleichwie durch die Unsterblichkeit oder Unverweslichkeit die ‚infirmitas carnis‘ ausgeschlossen ward. Denn da das Bild Gottes Kraft und nicht Schwachheit (non infirmitas) ist[1]), mußte dies auch zum Charakteristikum des Nachbildes werden. Und es bezeichnet denn auch Ambrosius mit stereotypem Ausdrucke „die Konfirmation der Seele“ als Inhalt des gottnachbildlichen Wirkprinzipes, bezw. als Zweck des Repristinationswerkes Christi[2]), wie er umgekehrt stets die sittliche Schuld, welche den Verlust der Urstandsgnade nach sich zog, als Quelle des Irrtums hinstellt. Eine Erhöhung der Erkenntnisfähigkeit und des Wissensumfanges war andrerseits (nach der positiven Seite) auch deshalb nötig, um die moralische Vervollkommnung und damit den praktisch wichtigsten Beruf des gottnachbildlichen Menschen zur inneren Freiheit oder Selbstmächtigkeit und zur äußeren Herrschaft oder Obmacht des Geistes zu ermöglichen. Zur Konstitution des ‚regale imperium mentis‘ genügte noch nicht das über die Zeit- und Raumgrenzen der leiblichen Sinneswahrnehmung weit und allseitig hinausgreifende natürliche Wissen der gottnachbildlichen Seele[3]); sie bedurfte hierzu noch der besonderen, übernatürlichen Unterweisung in der Disziplin der Weisheit: Er (Gott) fügte zur Schöpfungsgnade (ad gratiam creaturae) dies hinzu, daß er den Geist selbst mittels göttlicher Vorschriften unterwies und in den Disziplinen der Weisheit unterrichtete, durch welche dieser im voraus erkennen konnte, was

---

bloß eine Macht (= potestas) war, alle Folgen der in ihrer Wurzel fortbestehenden natürlichen Gebrechlichkeiten zu verhüten, so war auch diese an sich bloß eine Macht des Geistes, sein geistiges Leben rein und leicht zu entfalten und in der ganzen ihm untergebenen Natur alle Störungen fern zu halten.“

[1]) Exam. VI, 7, 41.

[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 10, 16.

[3]) Exam. VI, 8, 45.

einerseits zu vermeiden, andrerseits zu wählen sei. So findet also der Geist, in Kraft der rechten Vernunft an der Zucht der Weisheit festhaltend, um das Göttliche und Menschliche zu erkennen, seine Unterweisung durch das Gesetz, durch das er lernt, welche Leidenschaften er in Unterwürfigkeit zu halten hat.[1]) Die intellektuelle Förderung des Geistes in der ausschließlichen Ergreifung des höchsten Inhaltes der Klugheit (summum prudentiae) einerseits, in der Bewahrung desselben vor raffiniertem Klügeln (astutia), zu dem er von Natur aus neige, andrerseits, oder (wie dies Ambrosius in einem Ausdruck zusammenfaßt) die „Zucht der Gotthingegebenheit" (disciplina pietatis) bezweckte auch Gottes Verbot, vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen (Gen. 3, 3).[2]) Damit tritt in weiterer Folge der ursächliche Zusammenhang des ‚consortium supernae cognitionis' mit der ‚vita aeterna', speziell die Bedeutung desselben zur Fernhaltung dessen, was zur Störung des höheren Lebens führen konnte, von selbst in die Augen.

In kausalem Zusammenhange mit der intellektuellen Vervollkommnung der begnadeten Seele im Urstande steht deren moralische Vervollkommnung durch die ‚consummatio virtutis', welche die Gottnachbildlichkeit bezweckte und bewirkte. Gerade diese Wirkung hebt Ambrosius am häufigsten und nachdruckvollsten hervor, so daß die ‚consummatio virtutis' allein als koordiniertes Gegenstück zur ‚perfectio vitae' tritt[3]), während die intellektuelle Vervollkommnung praktisch mehr als Mittel zum Zwecke für beide erscheint. Da er emphatisch hervorzuheben sich veranlaßt sieht, daß das gottnachbildliche Moment ausschließlich in der „vernünftigen Seele" ruhe, erklärt er sofort näherhin: Dort wirkt, dort zeigt sich der Mensch in Ähnlichkeit und Nachbildlichkeit mit Gott, woselbst die Form der Gerechtigkeit, woselbst die Form der

[1]) De Iac. I, 1, 4.
[2]) Epist. 45 ad Sabinum n. 9.
[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 10, 15.

Weisheit, woselbst die Form jeglicher Tugend zur Annahme gelangt[1]), weil ja auch das „Bild Gottes“ Kraft (virtus) und nicht Schwäche, Weisheit und Gerechtigkeit darstellt.[2]) In ähnlicher Weise erklärt er auch das mystische Ausruhen Gottes in der gottnachbildlichen Seele, dessen oben Erwähnung getan wurde, gleichsam praktisch ab- und zusammenschließend, als Ausruhen im sittlichen Verhalten des Menschen, das Gott nach seinem Bilde und Gleichnisse erschaffen habe (requievit in moribus humanis, quos fecit deus ad imaginem suam et similitudinem.[3])

Die Vollendung des Tugendlebens befähigte nun den Geist des Menschen, in wirksamer Nachahmung an dem dominium Gottes über die gesamte materielle Weltschöpfung teilzunehmen. Als ob es sich nicht so sehr um die bloße, praktische Auswirkung, sondern vielmehr um ein selbständiges Korrelativ der Gottnachbildlichkeit handelte, fügt Ambrosius, da er mit kurzen, kräftigen Zügen die Urstandsgnade charakterisiert, zum ‚faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram‘ mit großem Nachdrucke, und gleichsam als zweites Wesensmerkmal die Prärogative ‚dominabuntur‘, inquit, vel ‚principatum habebunt‘ (Ps. 48, 15).[4]) In ihren ersten Anfängen liegt nun die genannte Herrschaft des Geistes bereits in der physischen Beschaffenheit der Menschennatur mehrfach grundgelegt. Es ist nach dieser Richtung vor allem hervorzuheben, daß gerade der Mensch sozusagen die Ursache der Welt (quasi causa mundi) bildet, weil seinetwegen alles erschaffen worden ist.[5]) Ferner überragt ja das geistige Prinzip, das er in sich trägt, schon von Natur aus, wie oben gezeigt wurde, alles Materielle in unvergleichlichem Grade. Endlich darf nicht unerwähnt bleiben, daß er nach der leiblichen

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 10, 15.
[2]) Exam. VI, 7, 41.
[3]) Exam. VI, 8, 49.
[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 10, 18.
[5]) Epist. 43 ad Horontianum n. 19.

Seite das Universum selbst seinem summarischen Inhalte nach verkörpert[1]), so daß es schon hierdurch in ein gewisses unmittelbares Abhängigkeitsverhältnis zum Menschen tritt. Die übernatürliche Prärogative des Menschengeistes im Urstande bestand nun darin, daß er die Herrschaft über die gesamte materielle Welt auch tatsächlich in der Weise zur wirksamsten und vollkommensten Geltung brachte, daß er seinerseits in allem die Obmacht über dieselbe aufrecht zu erhalten wußte, letztere ihrerseits in allem sich unterwürfig unter dieselbe erwies. Mit lebhaften Farben schildert der Kirchenvater wiederholt diesen idealen Zustand und führt aus, wie der Geist des Menschen „ähnlich wie Gott selbst, der Höchste, dem er nachahmend folgt, und dessen Bild er im kleinen und einzelnen zur Darstellung bringt“ seine intellektuelle Überlegenheit und seinen beherrschenden Einfluß auf die ihn umgebende materielle Welt in allem ausübt[2]), letztere hingegen in allen ihren Teilen seiner Herrschaft willig sich beugt.[3])

Noch wirksamer und bedeutungsvoller erwies sich die Urstandsgnade dadurch, daß sich die durch dieselbe ermöglichte Herrschaft des Menschengeistes nicht bloß auf die materielle Welt außer sich, sondern vor allem auch innerhalb des Rahmens des eigenen Ich, d. h. auf den Leib, erstreckte und sich denselben mit allen seinen Gelüsten und Begierden in vollster Unterwürfigkeit erhielt. Die Urstandsgnade ward mit andren Worten nach der Auffassung unsres Heiligen in ihrer Beziehung zum leiblichen Teilfaktor im Menschen zur sog. Integritätsgnade, welche den natürlichen sittlichen Antagonismus zwischen Geist und Fleisch in harmonischen Ausgleich brachte und beide in harmonischem Einklang erhielt: Als Gott den Menschen schuf, erklärt der Kirchenvater bündig, und in ihn Regungen und Empfindungen pflanzte, setzte er über dieselben die königliche Herrschaft des Geistes

[1]) Epist. 43 ad Horontianum n. 19. Cf. Exam. VI, 9, 55; 10, 75.
[2]) Epist. 34 ad Horontianum n. 15. Exam. VI, 8, 45.
[3]) Ibid. n. 16—19.

(regale mentis imperium), damit alle Empfindungen und Regungen des Menschen durch seine Gewalt beherrscht würden.[1]) Und es bewährte sich denn auch der nach dem Bilde des ewigen Gottes erschaffene, unsichtbare, von der (Leibes-) Gestalt des Menschen umkleidete Geist (*νοῦς*) als Kraftprinzip in der Seele und vindizierte sich als Lenker die Herrschaft über den Leib.[2])

Durch verschiedene Analogieen sucht nun der Kirchenvater das ideale Verhältnis, nach welchem die Seele als ‚gubernatrix hominis‘ des ihr anvertrauten Amtes (commissi munus gubernaculi) dem Leibe gegenüber waltete[3]), anschaulich zu machen: Dieses Verhältnis, dessen Verwirklichung in actu secundo der Erlöste mittels der repristinierten Urstandsgnade als Ideal mehr und mehr anzustreben hat, war im Urstande tatsächlich realisiert. Es glich der Leib gleichsam einem wohlgestimmten Musikinstrumente, dessen die Seele sich bediente, um demselben die verschiedenartigsten und herrlichsten Töne zu entlocken, d. h. das Tugendleben zur reichsten und wirksamsten harmonischen Entfaltung zn bringen.[4]) Es hatte tatsächlich die gottnachbildliche Seele jene Aufgabe und Stellung inne, welche dem Hausvater in der Familie gebührt; denn die Kraft des Geistes ist in der Seele und die Seele hinwiederum im Leibe das, was der Hausvater in der Familie ist: in seiner Hand liegt das Wohl, in seiner Hand die Leitung.[5]) Auch der platonischen Auffassung[6]) der Seele unter

---

[1]) De Iac. I, 1, 4.

[2]) Epist. 43 ad Horontianum n. 14.

[3]) De excess. fratr. II, 127.

[4]) Cf. De bon. mort. 6. 25; 7, 27. De interpell. Job II, 10, 36.

[5]) De Noë 11, 38.

[6]) Cf. Plato, Phaedr. c. 26 ff. Übrigens verwahrt sich Ambrosius dagegen, daß die Analogie der Philosophie entnommen sei; vielmehr hätte letztere sie aus biblischen Stellen entlehnt. [Dazu mag die allerdings auf das in Frage stehende Bild kaum zu beziehende Bemerkung Platz finden, daß tatsächlich viele Analogieen, die vielleicht ursprünglich auf die Autorschaft eines bestimmten Schriftstellers zurückgehen, mit der Zeit in der Weise Eigentum des geistigen

dem Bilde eines Wagengespannes bedient sich Ambrosius, freilich mit ausschließlicher Berufung auf bestimmte Offenbarungsstellen (Cant. 6, 11; IV. Kön. 2, 12): Wenn die Seele, sagt er, ein Wagen ist, sieh, ob nicht das Fleisch das Gespann, dessen Lenker hingegen die Kraft des Geistes (vigor mentis) ist, der das Fleisch lenkt und dessen Regungen gleich Rossen mit den Zügeln der Klugheit im Zaume hält.[1]) Indirekt kommt die volle Herrschaft des Geistes über das Fleisch zur wirksamen Darstellung in der unten folgenden Schilderung der Paradiesesseligkeit, soweit sie sich speziell auf den Leib bezieht.

Die bisherige Darstellung bietet bereits den Schlüssel zum Verständnisse einer in den ambrosianischen Schriften allerorts hervortretenden Ausdrucks- bezw. Auffassungsweise, deren an dieser Stelle bereits Erwähnung getan werden soll, wiewohl der Kirchenvater bei derselben gewöhnlich die durch Christus repristinierte und — was sich eben praktisch nicht trennen läßt — ergänzte Urstandsgnade im Auge hat. Wie schon oben gelegentlich erwähnt wurde, bezeichnet er die gottnachbildliche Seele, bezw. die übernatürliche Gnadenausstattung derselben, promiscue mit ‚νοῦς oder spiritus‘ (animae), ‚mens‘ (animae), ‚vigor mentis‘ (oder animae), ‚virtus animae‘, ‚ratio‘ oder ‚rationale‘ (animae), ‚principale animae‘. Im Besitze dieses Vollkommenheitsprinzipes wird nun der Mensch ‚vir perfectus‘[2]). Weil aber die Vollkommenheit praktisch

Volkslebens geworden sind, daß es sich bei ihrem späteren Gebrauche vielfach nicht mehr um eine unmittelbare Entlehnung aus einem bestimmten früheren Literaturprodukte handelte. Vgl. über die sog. „Entlehnungen“ im Unterschiede von den sog. „Analogieen“ Norden, Antike Kunstprosa, Bd. II, S. 454 ff., woselbst auch viele Beispiele angeführt werden].

[1]) De Nabuth. 15, 64. De virginit. 17, 107. De Abrah. II, 8, 54. De Isaac 8, 67.

[2]) Übrigens verbindet Ambrosius mit dem Terminus ‚perfectio‘ (‚perfectus‘) eine mehrfache Bedeutung. In der Ethik im engeren Sinne bezeichnet er mit demselben denjenigen Gläubigen, der sich der ‚officia perfecta‘, d. h. außer den ‚praecepta‘ auch noch der evan-



im Tugendleben sich bewährt, als dessen allgemeinste Grundform dem Kirchenvater die Gerechtigkeit oder Weisheit (oder Klugheit) gilt[1]), stehen statt der genannten Bezeichnung abwechselnd auch die Benennungen ‚vir iustus', ‚vir sapiens' im Gebrauche. In gleichem Sinne werden verwendet die Ausdrücke ‚(vir) beatus' oder ‚(vir) liber', insofern nämlich gerade im begnadigten Tugendleben die einzige, nie versiegende Quelle der sog. ‚vita beata', sowie der wahren Freiheit verschlossen ist; ferner die Bezeichnung ‚homo rationalis', wofür der Erklärungsgrund bereits im oben Gesagten angegeben wurde. In Rücksicht ferner auf den himmlischen Ursprung, auf den übernatürlichen Inhalt und die eschatologischen Folgen der Gottnachbildlichkeit der Seele erklärt sich die Benennung ‚homo caelestis', der in sich das „himmlische Bild" (‚imago, pictura, effigies caelestis') oder das „Bild des Himmlischen" (vgl. I. Kor. 15, 49) auspräge, im Unterschiede vom ‚homo terrenus'[2]), der in sich das Erdenbild (imago terrena, terrestris) oder das

---

gelischen Räte (‚consilia') befleißigt. Vgl. hierüber Förster, S. 188f. Ewald, der Einfluß der ciceronianisch-stoischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius, Leipzig 1881, S. 80ff. In der Heilslehre wird der Neue Bund als die „Vollendung" der „halben Vollendung" (semiperfectio) des Alten Bundes gegenüber gestellt. Epist. 44 ad Horontianum n. 8. In seiner Vollendungslehre endlich bietet erst das Ienseits im Unterschiede zur diesseitigen Heilsordnung die volle oder wahre Vollendung (plena s. vera perfectio). De offic. ministr. I, 38, 237.

[1]) Sieh Ewald, S. 73. Er findet in der Bestimmung des Verhältnisses der Klugheit zur Weisheit „bedenkliche Unklarheit" bei Ambrosius, was jedoch wegen seiner Abhängigkeit von Cicero nicht zu verwundern sei. — In der Bestimmung des Tugendbegriffes der Gerechtigkeit findet er Anlehnung desselben an Plato. (?)

[2]) Eine besondere Motivierung findet die Unterscheidung zwischen homo caelestis und homo terrenus dadurch, daß die gottnachbildliche Gnadenausstattung im Urstande die tatsächliche Versetzung des Menschen in die überirdische Himmelsregion des Paradieses, und der Verlust derselben durch die Sünde dessen Zurückversetzung zur Erde zur Folge hatte.

„Bild des Irdischen“ (vgl. I. Kor. 15, 49)[1]), das „Bild des Todes“ (imago mortis), das „Bild des Teufels“ (imago diaboli) trage.[2]) In derselben Bedeutung wird mit Bezugnahme auf die biblische Ausdrucksweise und nach dem bestimmenden Vorgange Philos[3]) wiederholt unterschieden zwischen dem ‚homo figuratus‘[4]) und dem ‚homo factus‘ (oder ‚plasmatus‘, vgl. Gen. 2, 7).[5]) Weil gerade das geistige Prinzip der gottnachbildlichen Seele praktisch die Totalität des Menschen in sich begreift, erklärt sich auch die sehr häufig wiederkehrende (ebenfalls an Philo anschließende) Unterscheidung zwischen dem ‚homo interior‘ und ‚homo exterior‘, bezw. ‚homo spiritalis‘ und ‚homo materialis‘, ‚carnalis‘, ‚bestialis‘). Auf biblisch-etymologischen Grund führt sich endlich die nicht seltene Gegenüberstellung des ‚(vir) hebraeus‘ und ‚(vir) aegyptus‘ zur Bezeichnung des begnadigten oder des der Gnade verlustig gegangenen Menschen zurück.[6])

2. Der gottnachbildliche Mensch als Bewohner des Paradieses (incola paradisi).

Unser Kirchenlehrer vertritt mit treuer Überzeugung den Grundsatz, daß das endgültige Gesamtbefinden des Menschen

---

[1]) ‚terrenus‘ schlechthin wird auch der Fürst dieser Welt, der Teufel, genannt. Enarr. in Ps. 61 n. 26.

[2]) Cf. z. B. de offic. ministr. I, 49, 244.

[3]) Cf. Philo, Legg. alleg. I, 12, 16, woselbst er ebenfalls zwischen dem himmlischen und irdischen Menschen unterscheidet und ersteren ‚κατ᾽ εἰκόνα‘, letzteren ‚πλαστός‘ (πεπλασμένος) bezeichnet. Vgl. Siegfried, S. 388.

[4]) Weil in ihm die ‚figura immaculati (dei)‘ aufleuchte. Expos. in Ps. 118 serm. 8, 23.

[5]) Cf. Ibid. serm. 10, 15. 18: Hic est ergo homo geminae substantiae; alia est enim facti substantia, alia figurati; ista de dei spiritu, illa de limo. Cf. Epist. 70 ad Horontianum n. 16.

[6]) Die biblische Unterlage dieser Unterscheidung ist klar. Über die etymologische Ableitung der Namen ‚hebraeus‘ (von Abraham) und ‚aegyptus‘ sieh Siegfried, Philo, S. 380. 382. Speziell von letzterem sagt er: aegyptus flumen ‚corporalia‘ videtur significare. De Abrah. II, 10, 68. Cf. Philo, De somn. I, 39.

überhaupt in typologisch-ursächlichem Zusammenhange mit dessen innerer religiös-sittlicher Beschaffenheit stehen werde, daß speziell auch die äußere Lebenslage mehr oder minder nur die konkrete Auswirkung derselben bilden würde. Für diesen künftigen Tatbestand findet er bereits in der Urgeschichte der Menschheit eine verlässige Bestätigung. Nach seiner Erschaffung, oder genauer nach seiner und auf Grund seiner Begnadigung, wurde nämlich der erste Mensch in die himmlische Region des Paradieses entrückt, woselbst er einer seiner inneren, sittlichen Vollkommenheit in allem entsprechenden (äußeren) Lebenslage sich erfreuen konnte und sollte. In diesen Worten liegt nun zugleich der wesentliche Inhalt der folgenden Ausführungen ausgesprochen, die sonach in ihrer Art auf den inneren Vollkommenheitszustand des Paradiesesmenschen einen nicht zu unterschätzenden Rückschluß ermöglichen, gleichwohl aber nur auf das Wesentliche sich beschränken sollen, da sie wegen der von Ambrosius festgehaltenen Identität des ursprünglichen Paradieses mit dem endgeschichtlichen, bezw. dem dritten Himmel der paulinischen Lehre (II. Kor. 12, 2. 4), mehr eschatologisches als soteriologisches Interesse bieten.

Was zunächst den Zeitpunkt und Vorgang der Versetzung des Menschen ins Paradies anlangt, so betont der Kirchenvater wiederholt mit Berufung auf Gen. 2, 15, daß Adam (im Unterschiede von der Eva) „außerhalb des Paradieses“ (extra paradisum), „in dem unterhalb gelegenen Orte“ (in inferiore loco), d. i. auf der Erde, von Gott erschaffen und begnadigt und erst nachher ins Paradies versetzt wurde: Du siehst, sagt er in seiner Erklärung zu Gen. 2, 15[1]), daß er (Adam), der war, erfaßt wird. Er war aber auf der Erde, woselbst er gebildet wurde (in terra plasmationis suae). Und es erfaßte ihn die Kraft Gottes, um ihm

[1]) Et apprehendit (Vulg.: tulit ergo) deus hominem, quem fecit, et posuit eum in paradiso operari et custodire.

die Vervollkommnung und die Keime der Tugend einzuhauchen. Hierauf erst versetzte er ihn ins Paradies, damit du einsiehst, daß das Erfaßtsein von der Anhauchung durch die göttliche Kraft zu verstehen ist. An dieser Stelle ist ferner zu beachten, daß der Mann außerhalb des Paradieses erschaffen worden ist und das Weib innerhalb des Paradieses. ... Wenn auch außerhalb des Paradieses erschaffen, d. i. an dem tiefer gelegenen Orte, wird der Mann gleichwohl besser befunden; jene hingegen, welche am besseren Orte, d. i. im Paradiese, erschaffen wurde, wird tiefer stehend betroffen. Denn das Weib fiel zuerst der Verführung zum Opfer ... Erst (nachträglich) versetzt wurde sonach der Mann ins Paradies, das Weib hingegen innerhalb des Paradieses erschaffen.[1])

An dem örtlichen Charakter des Paradieses hält der Kirchenvater zweifellos fest. Wenn auch der paränetische Zweck seines Lehrvortrages und die damit zusammenhängende allegorisch-mystische Verwertung der vorwürfigen Offenbarungslehre, sowie die weitgehende Abhängigkeit von Philo[2]), welche gerade in seiner Schrift über das Paradies noch stark[3]) hervortritt, dem Heiligen wenig Lust und Veranlassung bieten, sein Interesse der Örtlichkeit des Paradieses zuzuwenden, fehlt es gleichwohl nicht an den nötigen Belegstellen für unsre Aufstellung. So redet er wiederholt und ausdrücklich vom „Orte“, an welchen Adam versetzt worden sei.[4]) Gerade mit dem Hinweise auf die räumliche Beschaffenheit des Paradieses begründet er ferner seine Aufstellung, daß Gott nicht jenen Menschen, der nach Gottes Bild, sondern jenen, der

[1]) Wiewohl gerade in der Auffassung über die Versetzung Adams ins Paradies Spuren der Abhängigkeit von Philo bei Ambrosius sich verfolgen lassen (vgl. Siegfried, S. 388), adoptiert er gleichwohl nicht dessen Ansicht, daß auch Eva erst nach ihrer Erschaffung ins Paradies versetzt worden sei. Cf. Phil. Legg. allegg. I, 12, 16.

[2]) Philo deutet den ganzen Bericht der Genesis über das Paradies bekanntlich allegorisch um.

[3]) Sie gehört eben noch der allerersten literarischen Periode an.

[4]) De parad. 1, 4. Expos. in Ps. 118 serm. 4, 2.



dem Leibe nach erschaffen worden ist (eum, qui secundum corpus [est]), ins Paradies versetzt hat; incorporalis enim in loco non est, fügt er begründend bei.[1]) Indirekt ergibt sich die Örtlichkeit des Paradieses mit Bestimmtheit aus der schon erwähnten Identität desselben mit dem sog. dritten Himmel, den sich Ambrosius in örtlicher Beziehung an den Sternenhimmel nach oben sich anschließend denkt.

Das Paradies gilt nun unsrem Kirchenfürsten im eigentlichen Sinne des Wortes als ein überirdischer, himmlischer Wohnort[2]): ‚sublimis et caelestis locus‘ nennt er es[3]), und macht ausdrücklich aufmerksam, daß wir uns dieses Paradies nicht als ὕλη vorstellen dürfen (non igitur hylen hunc paradisum aestimare debemus.[4]) Und wie das Paradies, so war auch Adam „ein himmlischer Mensch“ (caelestis erat), der vordem (d. h. vor dem Sündenfalle) in höchster Seligkeit ätherische Luft einatmete (qui ante beatissimus auram carpebat aetheream)[5]) und erst nachher ein „Irdischer (Erden-

---

[1]) De parad. 1, 5. Cf. Philo, Legg. allegg. I, 12, 16. Es darf ganz allgemein hervorgehoben werden, daß Ambrosius tunlichst an dem Literalsinne des Genesisberichtes über das Paradies festhält. Vgl. Förster, S. 140. Deutsch, S. 6. Denn, sagt er in dieser Beziehung selbst, wenn auch der Mensch nicht den Grund von allem, was geschehen ist, einsehen und begreifen kann . . ., so gibt es eben sehr vieles, an dem wir nicht den Maßstab unsrer Erkenntnis anlegen dürfen, sondern was nach der hohen Weisheit des göttlichen Anordnens und Wortes zu beurteilen ist. De parad. 2, 7.

[2]) Auch Sixtus Sen., Bibl. sanct. l. V, ad not. 35 bemerkt, daß die diesbezüglichen Stellen wohl nicht anders können ausgelegt werden (fatemur quidem difficulter eiusdem verba in alium sensum traduci posse). Übrigens steht Ambrosius mit dieser Anschauung in der patristischen Zeit nicht vereinzelt da. Vgl. Nitzsch, Dogmengeschichte, Bd. II, S. 398. Schon Iustin hat nach Anastasius Sinaita (in Hexaëm. VII, 895), wenn letzterem (was allerdings zweifelhaft ist) sonst echte Werke Iustins vorgelegen haben, gleich Ambrosius, das Paradies als *παράδεισος οὐράνιος* festgehalten. Vgl. Atzberger, Geschichte der christl. Eschatol. innerhalb der vornik. Zeit, S. 138, n. 133 Anm. 1.

[3]) De parad. 2, 10.

[4]) Ibid. 1, 1.

[5]) Expos. in Ps. 118 serm. 4, 3.

bewohner) geworden ist" (terrenus factus est) und unter das Ioch dieser Welt gebeugt wurde.[1]) Unter der Erde, sagt der Kirchenvater in seiner Erklärung zu Ps. 118, 25, verstehen wir das Materielle, und erst zum Sünder (Adam) ward gesprochen: Erde bist du und zur Erde sollst du zurückkehren (Gen. 3, 19) deshalb, weil er dem Materiellen und Körperlichen sich zugewandt hatte.[2]) Die überirdische Lage des Paradieses setzt Ambrosius auch voraus, wenn er als Folge der Sünde die Herabstoßung Adams aus jenem (über die Erde) hinausreichenden oder außerhalb (derselben) gelegenen Orte nennt (ex illo ergo eminenti sive extra loco deiectus)[3]), und zwar die Herabstoßung desselben zur Erde (deiectus in terram)[4]), diesem tiefer und unten gelegenen Orte der Sünde (in hunc inferiorem demersumque locum peccati).[5])

Der übernatürlichen Beschaffenheit des inneren Seelenlebens, bezw. der überirdischen, himmlisch-ätherischen Lage des Paradieses, entsprach auch das Gesamtbefinden seiner Bewohner. Ambrosius bezeichnet das Paradies als einen „Ort der Seligkeit" (locus beatorum)[6]), als einen Zustand der „höchsten Seligkeit" (summa beatitudo).[7]) Drei charakteristische Momente dieses Seligkeitszustandes lassen seine Schriften in deutlichen Umrissen hervortreten in der Beschreibung des sog. ‚incolatus paradisi'. Entsprechend dem aus der Integritätsgnade resultierenden, inneren Frieden trägt vor allem das Paradiesesleben die Signatur der Ruhe. Die ‚requies paradisi' bildet wohl die geläufigste, fast stereotype Bezeichnung des Paradieseszustandes bei Ambrosius. — Mit ihr

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 15, 36.
[2]) Ibid. serm. 4, 2.
[3]) Ibid.
[4]) Ibid.
[5]) Expos. in Luc. IV, 66.
[6]) Enarr. in Ps. 1 n. 35.
[7]) De Abrah. II, 1, 1. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 4, 3. De parad. 14, 70.



hängt zusammen das zweite große Gut, in dessen Besitz der Paradiesesbewohner sich befand, die wahre Freiheit, gründend in der vollen Herrschaft der gottähnlichen Seele über den Leib und die Materie überhaupt[1]), die ja selbstverständlich auch auf das Gesamtbefinden des Menschen ihre segensvolle Rückwirkung äußern mußte. Als ‚libertas paradisi' bezeichnet darum Ambrosius (neben requies paradisi) prägnant den Zustand des ‚incolatus paradisi'.[2]) — Der „Vollendung des Tugendlebens" zufolge, in welchem, wie sich unten zeigen wird, nach einem Grundprinzipe der ambrosianischen Ethik die ‚vita beata' ihren wahren Quellpunkt hat, mußte sich auch das äußere Leben des Menschen im Paradiese zu einem außerordentlich glückseligen gestalten, „indem demselben unaufhörlich der Quell alles Guten entströmte".[3]) Es soll hier ausdrücklich betont werden, daß dessen Segnungen sich auch über das leibliche Leben des begnadigten Menschen ergossen. Er war nämlich frei von jeglichem Leide, sowie von der Auflösung im Tode: Er wußte nichts, sagt Ambrosius, von den Sorgen und Verdrießlichkeiten dieses Lebens.[4]) Und dessen sollte er sich dauernd erfreuen: Hätte nämlich Adam die ihm vom Herrn mitgeteilte Gnade jener ewigen und himmlischen Wonne festgehalten und nicht, durch irdische Genüsse verleitet, preisgegeben, würde er niemals in die Unbilden eines so traurigen Elendes hineingeraten sein.[5]) Insbesondere war, wie gesagt, der Tod von der Natur ausgeschlossen: Denn nicht von Anfang an, versichert der Kirchenvater, hat Gott den Tod (über die Natur) verhängt; der Tod ist nicht schon in der (begnadigten) Natur gewesen, sondern ist erst zur Natur hinzugekommen (non a principio

[1]) Ausführlicher wird von der wahren Freiheit und ihrer Beziehung zum begnadigten Tugendleben später gehandelt werden.

[2]) Cf. De Ios. 4, 19.

[3]) De excess. fratr. II, 47.

[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 4, 3.

[5]) Enarr. in Ps. 1 praef. n. 3.

deus mortem instituit; mors quidem in natura non fuit, sed conversa est in naturam).[1])

Wie aus dem Gesagten zur Genüge erhellt, nimmt der Leib, der schon in der sittlichen Würdigung des gottnachbildlichen Menschen völlig in die Passivität und außerhalb des Rahmens positiver Wertung gestellt erscheint, auch an den beseligenden Wirkungen der Urstandsgnade im Paradiese nicht eigentlich aktiven Anteil, etwa in Form einer verklärenden Umwandlung von innen heraus. Er wurde derselben vielmehr nach der negativen Seite hin teilhaftig, zunächst in Form des Nicht-Hervortretens seiner Konkupiszenz, wodurch die Störungen der Ruhe und Freiheit hintangehalten blieben; dann aber auch in Form des Nicht-Unterworfenseins irgend welchem Leiden oder dem Tode. In andrer (d. h. positiver) Weise teilt, wie sich unten zeigen wird, die repristinierte und vervollkommnete Urstandsgnade, d. i. die Gnade Christi, ihre Inhaltsgüter dem Leibe mit.

3. Das Paradies als religiös-ethischer Vollkommenheitszustand im Menschen.

Weil der ganze äußere Vollkommenheits- und Seligkeitszustand, in welchen der gottnachbildliche Mensch von Gott versetzt wurde, mehr oder minder nur die konkrete Auswirkung seiner inneren Beschaffenheit darstellte, in welch letzterer derselbe typisch-ursächlich präformiert war, so begreift es sich, wenn Ambrosius umgekehrt mit einer gewissen Vorliebe und mit enger, teilweise wörtlicher Anlehnung an Philo[2]) die in der Genesis vorliegende Schilderung des (äußeren) Paradieseszustandes mystisch-allegorisch zur Schilderung des (namentlich durch Christus wiederhergestellten) Gnadenzustandes der Seele verwertet. In dieser Auffassung

[1]) De excess. fratr. II, 47.

[2]) Es sei auf die diesbezügliche, oben gegebene Quellenangabe verwiesen.



sehen wir sonach gleichsam das ganze von dem Offenbarungsberichte beschriebene Paradies mit all seinen Einzelheiten sich wiederspiegeln im Innenzustande des begnadigten Menschen. Da es sich hierbei nicht sowohl um einen neuen Inhalt, sondern nur um eine neue Form der Darstellung des gottnachbildlichen Seelenzustandes handelt, mag ein bloß summarischer Hinweis auf dieses Paradies der Seele bei Ambrosius genügen.

Die Thesis seiner diesbezüglichen Darlegungen spricht er sozusagen selbst aus mit den Worten: Est ergo paradisus terra quaedam fertilis, hoc est anima fecunda.[1]) In der längeren Ausführung hierzu wird Adam vertreten durch die Vernunft (νοῦς), Eva hingegen durch die sensitive (sensus) Seele.[2]) Der inmitten des Paradieses aufquellende Strom sei der Herr Iesus Christus, der gleich dem Vater (vgl. Ps. 35, 10; Ioh. 7, 38) die Quelle des ewigen Lebens bilde[3]), oder auch das „Wort Gottes", welches das Paradies im übertragenen Sinne (paradisus intelligibilis), d. h. die Tugenden der an hervorragendstem Verdienste erblühenden Seele[4]), bewässert habe[5])... Wie nämlich die (göttliche) Weisheit die Quelle des Lebens und die Quelle der geistigen Gnade sei, so auch Quell aller jener Tugenden, die uns den Weg zum ewigen Leben weisen.[6]) Sehr sinnig werden nun die vier Ströme des Paradieses auf die Kardinaltugenden bezogen[7]): Phison

---

[1]) De Parad. 3, 12. Epist. 45 ad Sabinum n. 7. Cf. Philo, Legg. alleg. I, 14.

[2]) De parad. 2, 11; 3, 12. Cf. Phil, ibid. I, 29; II, 8; III, 18.

[3]) De parad. 3, 14. In ähnlicher Weise bezeichnet auch Philo den „Logos Gottes" als jenen Quell. Legg. alleg. I, 19.

[4]) De parad. 3, 13.

[5]) Enarr. in Ps. 45 n. 12. Cf. Philo, Legg. alleg. I, 19.

[6]) Ibid. 3, 14.

[7]) Während, wie oben bemerkt wurde, Ambrosius an der Geschichtlichkeit bezw. dem Literalsinne des Genesisberichtes über das Paradies tunlichst festhält, zwingt ihn die Konsequenz seiner Lehre von der überirdischen Lage desselben, den Literalsinn des Berichtes über die 4 Paradiesesströme preiszugeben.

mit seinem Gold und Edelgestein ist die Klugheit mit ihren weisen Erfindungen; Geon (terrae hiatus) oder Nil ist die Mäßigkeit, welche die sinnlichen Leidenschaften verzehrt, gleichwie ein Erdriß alles verschlingt; der Tigris, der alle Flüsse an Schnelligkeit übertrifft, ist das Bild des Starkmutes; der Euphrat endlich (als fecunditas atque abundantia fructuum) sinnbildet die Gerechtigkeit[1]), welche die fruchtbare Mutter aller übrigen Tugenden bildet.[2]) Letztere sieht er versinnbildlicht durch die verschiedenen Bäume des Paradieses.[3]) Speziell erblickt er im Baume des Lebens das Symbol der Weisheit[4]) oder auch der Frömmigkeit, in der die Grundlage (substantia) unsres (religiösen) Lebens beruhe.[5]) Der Baum der Erkenntnis bildet die Pflanzstätte zur Erkenntnis des Guten und Bösen.[6]) Mit einem Wort können wir mit Zöckler[7]) abschließen: „Das Paradies ist bei Ambrosius ein Bild der Seele mit ihren Tugendübungen und Tugendkämpfen", aber auch, können wir beifügen, mit ihrem Gnadenleben und den Gnadengütern, die Gott in ihr wirkt.[8])

---

[1]) De parad. 3, 15—19. Enarr. in Ps. 45, n. 12. Cf. Philo, Legg. alleg. I, 23 sq. Hierbei ist Ambrosius der echt philonischen Meinung, die Alten hätten diese Einteilung der vier Kardinaltugenden gerade dem in Frage stehenden Berichte der Genesis entlehnt. Vgl. Siegfried, S. 379.

[2]) De parad. 3, 22.

[3]) Ibid. 1, 6. Epist. 45 ad Sabinum n. 8. Cf. Philo, Legg. alleg. I, 17.

[4]) De parad. 1, 6.

[5]) Epist. 45 ad. Sabinum n. 7.

[6]) Ibid. n. 8.

[7]) Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, B. I, S. 230.

[8]) Cf. Epist. 45 ad Sabinum n. 7, 12. De parad. 3, 13.



Dritter Abschnitt.

Die Aufrichtung des „Reiches dieser Welt“ durch Sünde und Satan.

Der Auf- und Ausbau dessen, was die Gnade Gottes im Urstande grundlegte, ward durch den Sündenfall des ersten Menschen gehemmt. Der Grundbau selbst zum künftigen Gottesreiche ging in die Brüche; über seinen Trümmern erstand das Reich der Sünde oder Satans oder, wie es noch häufiger bezeichnet wird, „das Reich dieser Welt“. Die Ausführungen unsres hl. Lehrers werden nunmehr zum düsteren Schattenwurf auf den traurigen Zustand, in welchen Adam und durch ihn und in ihm die von ihm repräsentierte Menschheit durch die Sünde hineingeraten ist, und in welchem der Mensch, dem durch die subjektive Anteilnahme am Reiche Christi nicht Erlösung und Heil geworden ist, noch schmachtet.

1. Der allgemeine Sündenzustand der in Adam gefallenen Menschheit.

Der Kirchenvater kommt vornehmlich in seiner Abhandlung „Über das Paradies“ auf den Sündenfall der Stammeltern zu sprechen. Die Geschichtlichkeit desselben steht ihm außer Zweifel. Verschiedene Bedenken, denen der biblische Bericht über denselben ausgesetzt ist, und welche insbesondere die Gnostiker, wie der Marcionite Apelles[1]), auch

[1]) Die in Frage stehenden Einwände hat Harnack, Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles: Texte u. Untersuch. zur Gesch. der altchristl. Literatur, herausgegeben von v. Gebhardt und Harnack, Bd. VI, Hft. 3, Leipzig 1890, S. 111—120 als Teile der Syllo-

tatsächlich erhoben hatten, sucht er in besonnener und zum Teile treffender Weise zu entkräften.[1]) In der positiven Erklärung der Ursachen und des Eintrittes der Sünde in die Welt zeigt er sich als entschiedener Gegner der dualistischen Anschauungen gnostischer Kreise, welche die Ursache der Sünde auf eine Naturnotwendigkeit zurückzuführen suchten. Seiner gesunden ethischen Richtung folgend hebt er demgegenüber die Sünde aus der Sphäre des Physischen in die des Sittlichen empor und betont, daß nicht Gott, nicht eine von ihm stammende fatalistische Naturordnung, sondern der Mensch selbst die Ursache des Sündenfalles sei[2]) und damit auch der Folgen der Sünde.[3]) Im Menschen selbst hinwiederum ward nicht sowohl das Fleisch, sondern vielmehr die geistige Seele Urheberin der Sünde.[4]) Die Möglichkeit hierzu bot die freiheitliche Veranlagung der Natur, kraft welcher der Mensch sich ebenso für das Böse, wie für die Tugend entscheiden kann.[5]) Die äußere Veranlassung zur Sünde ging freilich vom Teufel aus, ohne dessen Verführung der Seele die Zügel über die Gelüste des Fleisches nie würden entrissen werden.[6])

---

gismen des Apelles aus der Schrift des Ambrosius De paradiso herauszuschälen vermocht. Vgl. Bardenhewer, S. 116f.; ferner S. 410. C. Schenkl, S. Ambr. opera p. I, praef. pg. XXI. Die genannten Bruchstücke sind enthalten De parad. 6, 30; 6, 31; 6, 32; 7, 35; 8, 38; 8, 40; 8, 41.

[1]) Ausführlicher handeln hierüber Förster, S. 140ff. und Deutsch, S. 6ff. In Frage kommt De parad. c. 6, 30—8, 41.

[2]) Exam. I, 8, 31: tu ipse tibi es causa improbitatis.

[3]) De parad. 7, 35: homo ipse sibi mortis est causa, non habens deum mortis suae auctorem.

[4]) De poenit. I, 14, 73: animus noster culpae est auctor; itaque innocens caro, sed plerumque peccati ministra.

[5]) Enarr. in Ps. 47 n. 8: natura hominis contrariorum capax est, ut et malitiae in ea sit vis et virtutis ingressus.

[6]) Über den weitgehenden Einfluß, den Ambrosius dem dämonischen Wirken auf den Menschen, speziell auf die Verursachung der sittlichen Schuld desselben, zuschreibt, wird das folgende Aufschluß geben.



In den Sündenfall Adams wurde nun das ganze Menschengeschlecht, das durch ihn vertreten, in ihm eingeschlossen war, solidarisch verstrickt und hinabgezogen. Die hierher bezügliche Lehre formuliert Ambrosius mit den (bekannten) Worten: Fuit Adam, et in illo fuimus omnes; periit Adam, et in illo omnes perierunt.[1]) Es ließe sich nicht unschwer aus den zahlreichen, einschlägigen Stellen, denen wir in allen Schriften unsres Heiligen begegnen, ein ausführlicher Kommentar zur näheren Erklärung und Erhärtung des von ihm aufgestellten Lehrsatzes zusammenstellen, der zugleich unwiderleglich dartun würde, daß bei Ambrosius die Auffassung vom Wesen der sog. Erbsünde in dem Sinne, wie sie nach ihm Augustin noch klarer formulierte und konsequenter und spekulativ tiefer begründete, mit deutlich ausgeprägten Grundzügen vorliegt. Nur zwei Momente sollen hier aus des Kirchenvaters Lehrvorstellung vom Wesen der Erbsünde ausdrücklich herausgestellt werden: das ist zunächst die Allgemeinheit der Erbsünde, welche alle Menschen ausnahmslos in sich begreift: Nemo sine peccato, nisi solus Iesus.[2]) Selbst vor der Geburt schon umstrickt und befleckt das ‚haereditarium vinculum‘, die ‚haereditas peccati‘, die ‚maculatio contagii‘ das Kind: Antequam nascamur, bemerkt der Kirchenlehrer zu Ps. 50, 7, maculamur contagio et ante usuram lucis originis ipsius excipimus iniuriam.[3]) Gerade in dem ‚omnis aetas peccato obnoxia‘ findet er darum, wie die gesetzliche Heilsanordnung der Beschneidung im Alten Bunde, so die Notwendigkeit der Kindertaufe in der christlichen Heilsordnung begründet.[4])

---

[1]) Expos. in Luc. VII, 234.
[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 4, 21; serm. 22, 27. Apol. Dav. 3, 10.
[3]) Apol. Dav. 11, 56.
[4]) De Abrah. II, 11, 81. Auch Förster, a. a. O. S. 168 stellt des Ambrosius Lehre von der Kindertaufe als Konsequenz seiner Erbsündetheorie hin, „wenn schon die kirchliche Praxis damals bekanntlich noch keineswegs die Kindertaufe als allgemeine christliche Institution übte.“

Ferner soll nicht unerwähnt bleiben, was schon das bisher Gesagte mehr oder minder klar bezeugt, daß nach Ambrosius die Erbsünde nicht etwa bloß in gewissen physischen Folgen, speziell der leiblichen Sterblichkeit, sondern allererst in einem ethischen Verderbnisse, in Sündhaftigkeit besteht: Die Erbsünde ist wesentlich Erbschuld. „In Adam der Schuld verfallen“ (in illo sc. Adam culpae obnoxium) nennt er darum den Menschen[1]), den schon die Erbschaft des sträflichen Zustandes an Schuld gebunden habe.[2])

So stellt sich demnach im tiefsten Grunde der Zustand der in Adam gefallenen Menschheit und des einzelnen unerlösten Menschen als ein Zustand sittlicher Verschuldung dar. Und dieses Sündengift, das einmal in die Adamswelt eingedrungen war, blieb kein totes, sondern innerlichst wirksames und herrschendes Element in ihr. Seine äußerliche Verwirklichung und Manifestation fand es zunächst in der Herabsetzung und Zurückversetzung des sündigen Menschen aus der Himmelsregion des Paradieses zur Erde, „ins Elend nimmer endender und unerträglicher Not“.[3]) Indes bildet die

---

[1]) De excess. fratr. II, 6.

[2]) Die wesentliche Übereinstimmung des ambrosianischen Lehrbegriffes von der Erbsünde mit dem augustinischen geben auch protestantische Autoren zu. Nitzsch, Dogmengesch., B. I, S. 357 will dieselbe aber in einen prinzipiellen Gegensatz zur Lehrauffassung der griechischen Kirchenlehrer und Theologen bringen und auch unter den abendländischen erst bei Tertullian und Cyprian ihre wesentlichen Grundzüge vorfinden, wiewohl Ambrosius über dieselben hinausgegangen sei. Förster, a. a. O. S. 154ff. glaubt hingegen, daß bei Ambrosius die orientalische Anschauung keineswegs verdrängt sei, sondern „friedlich nebeneinander bestehe“ mit dem okzidentalischen Dogma, auf welch letzteres Ambrosius allerdings den Schwerpunkt verlege. Er erblickt in der Theorie des Ambrosius von der Erbsünde „den Übergang zum augustinischen System“ und läßt ihn „im Wesentlichen den früheren Standpunkt des Augustin“ vertreten. Ähnlich auch Deutsch, a. a. O. S. 28f. und Nitzsch l. c., S. 359.

[3]) De excess. fratr. II, 47. Enarr. in Ps. 1 praef. n. 3. Heil bringt aus demselben nur der Tod (remedium mortis), der selbst durch den Sündenfall (im Sinne der historischen, äußeren Veranlassung) verursacht wurde. De parad. 7, 35.



infolge der Sünde eingetretene Veränderung in der äußeren Lebenslage des gefallenen Menschen nur die nach der physischen Seite des Lebens sich fortsetzende Auswirkung jener umwälzenden Veränderung, die im Innern desselben durch die Sünde sich vollzogen hatte. Vorauf ging der Verlust des Seelenparadieses, der erst in der Konsequenz den Verlust des äußeren, himmlischen Paradieses nach sich zog. Adam und der in ihm gefallene Mensch überhaupt ward nicht bloß im historisch-physischen, sondern vor allem auch im religiös-ethischen Sinne aus einem homo caelestis (oder incola caeli) ein homo terrenus mit der imago terrena, die an Stelle der imago caelestis getreten ist. Er verfiel, auch im ethischen Sinne verstanden, „dieser Welt“. Bevor wir uns die imago terrena in ihrer individuellen Ausprägung im einzelnen (unerlösten) Menschen des näheren besehen, fassen wir noch die unheilvolle Lage der in Adam gefallenen (unerlösten) Menschheit im allgemeinen ins Auge. Wie präsentiert sich uns, unter dem religiös-sittlichen Gesichtspunkte betrachtet, „diese Welt“?

2. Das „Reich dieser Welt“ als Domäne Satans.

Nach biblischem Vorgange[1]) erscheint auch in den Schriften unsres Kirchenvaters die unerlöste Menschheit als ein gottentfremdetes, gottwidriges Reich, das in schroffstem, unversöhnlichem Gegensatze dem Reiche Gottes (oder Christi) gegenübersteht. Sie bildet das „Geschlecht dieser Welt“[2]) oder (mit stehendem Ausdrucke) „das Reich dieser Welt“, auch „diese Welt“ oder „Welt“ schlechthin genannt.[3]) Die Zeitperiode, innerhalb welcher das Reich dieser Welt zur

[1]) Vgl. Atzberger, a. a. O. n. 237, S. 284.

[2]) Epist. 7 ad Iustum n. 16.

[3]) Die Vorstellungen unsres Heiligen von der Lage des Paradieses und, dementsprechend, von den äußeren Folgen der Sünde Adams lassen diese sprachliche Ausdrucksweise noch in besonderem als geeignet erscheinen.

Entfaltung kommt, ist eine (die erste) unter den verschiedenen Weltzeiten (saecula, tempora), welche auch nach dem endlichen Untergange dieser Welt in unaufhörlicher Folge sich ablösen werden (istius mundi opera praeteribunt et tempora permanebunt).[1] Darum ist in den Schriften des Heiligen oft die Rede von „dieser Weltzeit“ (hoc saeculum). Speziell in seiner Erklärung zu Ps. 118, 89 ‚in aeternum permanet verbum tuum in caelo‘ macht er mit Bezugnahme auf eine zweite, ihm vorliegende Textversion ‚in saeculum permanet etc.‘ ausdrücklich und wiederholt auf die Singularform ‚in saeculum‘ aufmerksam: Weil der Himmel (der mit der Erde die sichtbare, einstens untergehende Welt bildet) vorübergehen wird, darum spricht er (David) nicht: Es (d. i. dein Wort) bleibt die Weltzeiten fort, sondern nur die Weltzeit (non dixit in saecula permanere, sed in saeculum).[2] Gewöhnlich tritt nun freilich beim Gebrauche des Terminus ‚hoc saeculum‘ das Zeitmoment zurück, und derselbe erscheint durchweg als Synonym für den Ausdruck „diese Welt“ (hic mundus) oder „Reich dieser Welt“ (regnum huius mundi).

Das Grundwesen „dieser Welt“ ist nun (wie schon aus dem Obigen erhellt) die Bosheit[3]; die Erde die „Stätte der Bosheit“[4]; das „Reich dieser Welt“ ein „Reich der Sünde“ (regnum peccati), das die einzelnen Reiche der Sünde (regna peccati)[5] bezw. die beiden Sündenvölker (duos populos peccatores, nämlich das entartete Judenvolk und die Heidenwelt) umschloß[6] und zum Teile noch umschließt. In ihm ist nicht bloß, sondern in ihm wirkt und herrscht die Sünde. Die Erde ist darum nicht bloß eine Stätte (locus malitiae), sondern die „Werkstätte“ der Bosheit (officina im-

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 12, 7.
[2]) Ibid. n. 11; cf. ibid. n. 7.
[3]) De fug. saec. 7, 37.
[4]) Ibid. n. 39.
[5]) Enarr. in Ps. 45 n. 16.
[6]) Exp. in Luc. X, 123. Serm. contr. Auxent. n. 28.

probitatis)[1]): Denn hier geht sie herum, hier wütet sie, hier ergießt sie sich, ohne daß sie durch jene Weltflut wäre hinweggespült oder durch den Brand von Sodoma wäre ausgebrannt worden. Im Gegenteil nur noch unheilvoller schoß sie nachher in die Halme . . ., indem sie schließlich ihre vatermörderische, gottesräuberische Hand selbst an den Urheber des Heils aller anlegte.[2]) Es bildet sonach dieses „Reich der Sünde" nicht etwa einen ruhenden Gegensatz zum Reiche Christi und seiner Gerechtigkeit, sondern liegt fort und fort im aggressivsten Riesenkampfe mit demselben. Die persönliche Führerrolle in diesem Riesenkampfe liegt in der Hand der gefallenen Engelwelt. „Fürst dieser Welt" ist darum auch bei Ambrosius eine der gewöhnlichsten Bezeichnungen Satans, „Oberherrschaften und Gewalten dieser Welt"[3]) und ähnliche Bezeichnungen führen die dämonischen Geister überhaupt.[4])

---

[1]) De fug. saec. 7, 39.

[2]) De fug. saec. 7, 39.

[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 19, 7. De bon. mort. 6, 22.

[4]) Eine förmliche Dämoniologie fällt nicht in den Rahmen unsrer gegenwärtigen Abhandlung. Gleichwohl sollen die wichtigeren Züge derselben, soweit sie nicht im obigen Texte zur Darstellung gelangen, in Form von Fußnoten ergänzend nachgetragen werden.

Nach unsren Schriften verkörpert nun der Teufel in seiner Natur nicht etwa das Substantiell-Böse, das widergöttliche Prinzip im dualistisch-häretischen Sinne. Die Natur des Teufels ist nicht schlecht (natura diaboli non improba, Expos. in Luc. IV, 61). An natürlichen Vollkommenheiten überragt sie sogar die Menschennatur (ipse sc. diabolus superioris naturae . . . homo inferioris naturae, De parad. 12, 54. Enarr. in Ps. 36 n. 21). Noch mehr! Es erfreuten sich die Dämonen ursprünglich als „Engel des Himmels" der übernatürlichen Gnadenausstattung ihrer Natur. Cf. Apolog. Dav. I, 1, 4. De parad. 12, 54. De fug. saec. 7, 40. Expos. in Ps. 118 serm. 7, 8; serm. 12, 10. Indes verlor Satan, der darum nach Luk. 10, 8 nicht als ein wahres, über dem Himmel leuchtendes Licht (lumen verum super caelum), dessen er verlustig gegangen, sondern wie ein unter dem Himmel zuckender Blitz (fulgur de sub caelo) vom Himmel fiel, die Gnade, die er empfangen hatte (acceptam gratiam), die Gnade, die nur der Mensch wieder erlangte, nachdem er dieselbe verloren hat. De fug. saec. 7, 40. Er



Der Teufel und seine Engel brachten nun von Anfang an die Herrschaft der Sünde in dieser Welt zur wirksamsten Entfaltung. Seine konkreteste Erscheinungsform, gleichsam seine religionsgeschichtliche Verwirklichung, nahm dieses Reich der Sünde und des Satans — auch nach seinem Namen wird das Reich dieser Welt häufig benannt — in der vorchristlichen Zeit in jenen heidnischen Weltreichen an, die wider Israel, das auserwählte Gottesvolk, sich erhoben. Sie gelten dem Kirchenvater als die oben erwähnten regna peccati, welche der Teufel so recht als seine Domäne inne hatte; ihre Herrscher waren gleichsam nur die Werkzeuge und sichtbaren Organe, durch welche er die Herrschaft der Gottlosigkeit zur Geltung brachte. Für die religiös-ethische Würdigung unsres Kirchenvaters wird nun von selbst jener dämonische Riesenkampf der heidnischen Weltmächte wider das auserwählte Gottesvolk nur zu einer Art typischen Manifestation jenes gewaltigen Antagonismus, in welchem das dämonische

---

bewahrte nicht das Wort (Gottes). Expos. in Ps. 118 serm. 12, 10. Darum vermochte er auch im Himmel seinen Platz nicht zu behaupten, sondern stürzte vom Himmel herab — zur Erde (Ibid. Cf. De parad. 12, 54) und büßte damit zugleich die Gemeinschaft mit den Engeln ein. Expos. in Ps. 118 serm. 7, 8. Seinen Grund hat der Sturz der Engel in deren sittlichen Verschulden, stellt sich sonach als gerechte Strafvergeltung dar. Ibid. Auch im Himmel, sagt Ambrosius, war Raum gegeben sündigem Tun; denn es würde der Widersacher nicht vom Himmel gefallen sein, wenn er nicht in Verbrechen befunden worden wäre; und wenn es heißt, daß der Törichte wie der Mond sich ändre, und der Himmel selbst sich hülle in Finsternis, so scheint dies nicht in Hinsicht auf physische Vorgänge gesprochen zu sein, sondern in Rücksicht auf die himmlischen Kräfte und Gewalten. Ibid. serm. 12, 12. Näherhin spezifiziert der Kirchenvater die Sünde der Engel gewöhnlich als Sünde des Stolzes, mit welchem Satan seinen Thron über den Wolken aufschlagen . . . und dem Allerhöchsten ähnlich sein wollte (Isai. 14, 18ff.), als jene „verabscheuungswürdigste Sünde“, die auch „am Menschen die größte ist“. Ibid. serm. 7, 8; serm. 3, 34; serm. 16, 15. Ausnahmsweise (zweimal) bezeichnet er sie mit Beziehung auf Gen. 6, 2 als Unzuchtsünde, durch welche sie von ihrer Tugend- und Gnadenhöhe herabgestürzt seien. Apolog. Dav. I, 1, 4. De virginib. I, 8, 53.

Reich in dieser Welt überhaupt wider Gott und sein Reich, das geistige Jerusalem, gelegen ist: Hier herrscht der Teufel als König der Assyrier (vgl. Isai. 8, 3 f.), d. h. derer, welche ihren Glauben dem Nichts preisgegeben haben[1]); Nichtigkeit ist ja der Schatz des Reiches dieser Welt, Trug sein ganzer Inhalt.[2]) In ihm steht er ferner als Goliath, dessen Waffenrüstung die Heidenvölker sind (arma diaboli gentes)[3]); in ihm herrscht er als Pharao intelligibilis ... als Amelek (vgl. Num. 24, 20). Weil nämlich Amelek soviel heiße, wie „König der Gottlosen", die Gottlosen aber die Heiden seien, darum dürfe man den Fürsten dieser Welt darunter verstehen, der da herrsche über die Völker, die nach seinem Willen handelten, dessen Same aber zu grundegehen werde. Dessen Same aber seien die Gottlosen und Ungläubigen, weil der Herr versichere, daß sie den Teufel zum Vater hätten.[4]) Freilich sammle er, der verruchteste Vater, nur solche um sich, die er in Wirklichkeit nicht erzeugt (vgl. Ierem. 7, 11)[5]), die er nicht erschaffen habe.[6])

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 21, 11.
[2]) Exam. VI, 8, 51.
[3]) Expos. in Ps. 118, l. c.
[4]) Exam. I, 4, 14.
[5]) Epist. 31 ad Irenaeum n. 11.
[6]) Exam. VI, 3, 13. Ambrosius spielt damit auf ein Vorkommnis im Naturleben an (‚perdix astuta, quae aliena ova diripiat, hoc est perdicis alterius, et corpore foveat suo') und überträgt die Analogie auf den Teufel. Er gibt in großenteils wörtlichem Anschlusse an Origen. In Ierem. hom. 17, 1 (ed. Lommatzsch) eine ausführliche Beschreibung des Rebhuhnes (perdix = Kibitz?), das er als einen Vogel „voll von List und Trug und Falschheit" hinstellt; als impurum et malevolum et fraudulentum animal ..... adversario et circumscriptori generis humani fallacissimoque et impuritatis auctori conferendum. Epist. 32 ad Iren. n. 3. Vgl. Klostermann, Die Überlieferung der Jeremiasfamilien des Origenes, Leipzig 1897, S. 57 ff.: Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchristl. Lit., herausgegeben von v. Gebhardt und Harnack, Neue Folge, Bd. 1, Heft 3. — Über den Physiologus und seine schon bei Clemens v. Alex. nachweisbare Spuren bei den griechischen Vätern vgl. Krumbacher, a. a. O. S. 874 ff. (bei Klostermann, S. 58 Anm. 1).

Wie in der unerlösten Menschheit als solcher, so bemüht sich der Fürst dieser Welt, auch in den einzelnen unerlösten oder noch nicht völlig erlösten Menschen das herrschende Element in dieser Welt, die Sünde fort und fort zu aktualisieren. Auf das dämonische Wirken in der Welt und Menschheit führt darum auch Ambrosius die Urheberschaft jeglicher Sünde zurück: Auctorem esse principem huius mundi omnium delictorum.[1] Selbst „der Sünder“ (peccator) im eminenten Sinne[2]), und zwar der „verworfenste Sünder“ (nequissimus peccator), ist er auch der „Urheber der Sünde“ (auctor peccati) in der Welt[3]), Urheber der ersten Sünde in den Stammeltern[4]), aber auch Urheber jeglicher Sünde in deren Nachkommenschaft, dem Adamsgeschlechte. Niemals würde nämlich die Seele den Begierlichkeiten des Fleisches unterliegen, wenn sie nicht vorher vom Teufel versucht würde. Oder wie könnte sie, die den Leib bewegt und belebt und lenkt, in die Gefangenschaft seiner Lockungen geraten, wenn sie nicht durch die Bande einer höheren Gewalt umstrickt würde? Es hat ja auch Eva nicht früher gegessen, als bis sie die Tücke der Schlange versucht hatte.[5]) Bei all dem (sc. bei allen Versündigungen), so faßt Ambrosius sein Urteil zusammen[6]), sind wir nur dem Teufel zu willen und

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 16, 12.

[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 17, 3. Enarr. in Ps. 36 n. 25. 28.

[3]) Enarr. in Ps. 38 n. 58. Expos. in Ps. 118 serm. 14, 36; serm. 16, 12.

[4]) Cf. a. a. l. De parad. 2, 9.

[5]) Expos. in Luc. IV, 62.

[6]) Die allgemeine Thesis: auctorem esse principem huius saeculi omnium delictorum, findet in unsren Schriften die mannigfaltigste Einzeldarstellung. An der genannten Stelle (Expos. in Ps. 118 serm. 16, 12) führt er aus: Er (der Fürst der Welt) ist es, der die Gesinnungen, mit denen sich die nächsten Verwandten zugetan sind, entzweit; er ist es, der das Feuer der Leidenschaften entfacht; er ist es, der die Gier der Habsucht schürt, so daß wir, je mehr wir zusammenraffen, umso unersättlicher nach Besitz verlangen; er ist es, der den Zunder der Wollust legt und unterhält; er ist es, der erbitterte Feindschaften anstiftet, das Streben nach maßlosem Ehrgeize ent-



geben der Gewalt dessen nach, der die Begierli
Fleisches als Zündstoff für seine Verführung l
wie sich der Teufel der sinnlichen Regunger
bedient, um ihn zur Unterwürfigkeit unter
der Sünde zu bringen, so übt er seine Gev
das leibliche Leben des Menschen aus: Ment
et corporis pugnat ulceribus.[3]) Und mit Bed
Kirchenvater es gestehen, daß Satan sich des l
könne, gar viele zu Fall gebracht zu habe
hauptung aber, daß die Nachstellungen des
auf den Leib des Menschen sich zu erstrecken
er durch die Schrift selbst bezeugt: Satanam
huius contritionis et carnalis auctorem debil
ostendit.[4]) So erklärt es sich denn, wenn
Urheber und Anstifter alles Widergöttliche
widrigen in dieser Welt bei Ambrosius die Ap
nungen ‚incentor‘, ‚tentator‘ geradezu als nomina

---

flammt, ein Laster, harmlos in seinen Anfängen,
seinem Fortschreiten, so daß es sich selbst durch d
Bruderbande nicht mehr binden läßt (Kain) usw. I
Ambrosius auch die Superstition (der Heiden) und
welchen der Teufel sogar unter dem Scheine der
Frömmigkeit den Menschen zu verleiten wisse (Expo
auf das dämonische Wirken zurück. Ibid. X, 13.

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 16, 12; cf. ibid. serm.
ministr. I, 4, 15. 19. Expos. in Luc. IV, 35.

[2]) Expos. in Luc. IV, 39.

[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 7, 8.

[4]) De poenit. I, 14, 71. Speziell verweist der
David (Ps. 26, 2), auf Paulus (II. Kor. 12, 7, ibid.),
letzteren Exkommunikationssentenz über den Blutsch
(I. Kor. 5, 5, De poenit. I, 13, 62), insbesondere aber
geschichte des Dulders Job. Ihren augenscheinli
findet jene diabolische Invasion in der sog. Besessen
brosius mehrfach in seinem Berichte über die Au
Translation der Leiber der hl. Martyrer Gervasius
seine Schwester Marzellina (Epist. 22) Erwähnung tut

[5]) Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 1, 13. De poenit.
contr. Auxent. n. 6.

Übrigens muß, um Mißverständisse hintanzuhalten, ausdrücklich hervorgehoben werden, daß die Gewalt des Teufels, so furchtbare Verheerungen sie auch anrichtet in dieser Welt, doch keineswegs im Sinne einer unmittelbaren, physischen Vergewaltigung des höheren Seelenlebens des Menschen verstanden werden darf. Nur als ‚incentor‘ und ‚tentator‘ wird ihm von Ambrosius alle Urheberschaft der Sünde zugeschrieben. Nur „Anstrengungen zur Besitzergreifung“ macht er mit dem Heere seiner Legion, um mein Jerusalem . . . meine Seele zu erobern.[1]) Wenn aber auch die

---

[1]) Expos. in Luc. X, 18. Auf dieser Voraussetzung beruhen des Kirchenfürsten eindringliche Mahnungen ‚cave saeculum‘, ‚fugiamus malitiam saeculi‘ etc. Expos. in Luc. X, 50; De fug. saec. 7, 37. Darauf fußen die ständig wiederkehrenden Aufforderungen desselben, der Gewalt und Verführung des Teufels sich zu widersetzen. Nur dann — so bringt er jene Überzeugung auch direkt zum Ausdrucke — stellen die Fürsten dieser Welt dem Menschen nicht umsonst nach, wenn er selbst sich in deren Gewalt begibt. Umsonst aber bereiten sie demjenigen Nachstellungen und suchen ihn unter ihr Joch zu beugen, bei dem sie nichts „von dem Ihrigen antreffen“. Expos. in Ps. 118 serm. 21, 6. Letzterer Gedanke, daß der Teufel dem nichts anhaben kann, in welchem er nichts von dem Seinigen finde, kehrt mit stereotyper Ausdrucksweise bei Ambrosius wieder. Cf. De Iac. II, 5, 24; Expos. in Luc. IV, 28 sq. Vergeblich, so begründet weiterhin der Kirchenvater seine Lehraufstellung, habe Eva sich auf die Schlange als Urheberin ihrer Ungehorsamssünde ausgeredet. Sie habe damit allerdings die Schlange in den Fall verwickelt, aber sich selbst deshalb nicht freigesprochen . . . Der Teufel habe sie ja nicht zur Sünde gezwungen, sondern zum Schädlichen nur überredet. Expos. in Ps. 118 serm. 1, 13. Ja darin liege gerade die Schwäche des Teufels . . ., daß er niemand schaden könne, der sich selbst nicht in die Sünde stürze. Expos. in Luc. IV, 25. Verruchtester, so apostrophiert ihn deshalb der Heilige, du hast wohl die Macht bekommen, zu versuchen, nicht aber dem (Sünden-) Tode auszuliefern, d. h. du hast wohl die Macht empfangen, daß die Diener Gottes erprobt werden, nicht aber, daß sie aufhören, solche zu sein. Enarr. in Ps. 36 n. 46.

Auch wer bereits der Herrschaft des Teufels verfallen ist, kann durch ihn nicht verhindert werden, durch den rechten Gebrauch seines (von der Gnade unterstützten) Willens sich zu bekehren. Selbst gegen (von Gott) Abgekehrte, sagt Ambrosius in der Erörterung über des Judas unseligen Verrat, den er, wie nicht anders zu er-

Herrschaft der Sünde, welche der Teufel und sein Anhang in dieser Welt ausübt, nicht unmittelbar die physische Grenze des höheren Seelenlebens im Menschen zu überschreiten vermag, so leidet doch der unerlöste Mensch in dem Grade unter den Folgen der Erbsünde, daß er ohne den subjektiven Besitz der Gnade Christi (wie unten sich näherhin zeigen wird) der Sünde sich weder entledigen, noch tatsächlich erwehren kann. Auf dem Wege moralischer Überwältigung üben Sünde und Satan ihre Herrschaft auch über die geistige Lebenssphäre des unerlösten Menschen aus.

Wir haben noch die Ursachen und Voraussetzungen zu untersuchen, auf welchen die intensiv und extensiv gleich furchtbare und gewaltige Machtentfaltung der Dämonen im Reiche dieser Welt nach Ambrosius beruht. In negativer Weise führt nun der Kirchenvater dieselbe insofern auf Gott selbst zurück, als die providentiellen Absichten seiner Weltregierung und seines Heilswirkens diese nicht verhindern. Es würde, erklärt er, der Widersacher die Seele nicht anfeinden können, wenn er nicht vom Herrn hierzu die Gewalt bekommen hätte.[1]) Und er findet diese „Zulassung Gottes“

---

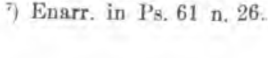
warten, auf die Urheberschaft des Teufels zurückführt, ist Gott gnädig, auf daß sie zur Buße gerufen und von ihrem schändlichen Beginnen mit Macht umgestimmt und aus den Schlingen des Teufels wiederum entrissen würden, von dem sie (sonst) vergewaltigt und festgehalten werden nach Belieben. Das ist nicht Unglück, sondern Verschuldung, in der Weise in seinen Schlingen zu schmachten, daß sie sich nicht bloß als Beute hingegeben haben, sondern in seinen Fesseln auch nach seinem Gutdünken festgehalten werden, da sie sich doch sagen könnten: Laßt uns die Fessel derselben sprengen (Ps. 2, 3). Expos. in Ps. 118 serm. 14, 36.

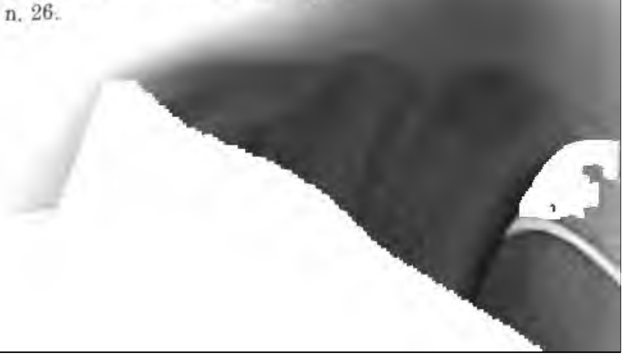
[1]) Enarr. in Ps. 38 n. 32. Eine zweifache Absicht bestimmt Gott nach Ambrosius zu jener Zulassung: er will einerseits die Guten prüfen, andrerseits die Sünder strafen. Es könnte, sagt er selbst, einer fragen, warum solches von Gott zugelassen werde? Ich antworte: damit die Guten erprobt, die Bösen aber bestraft würden; denn eine Strafe für die Sünde ist hierin gelegen. Expos. in Luc. VI, 49; ibid. n. 48.



(permissus dei) an einem konkreten Beispiele durch die hl. Schrift selbst bestätigt, welche die schweren Heimsuchungen Jobs auf eine ausdrückliche Ermächtigung des Teufels durch Gott zurückführe, welch letztere aber der Gerechtigkeit nicht bloß in keinerlei Weise derogiere, sondern dieselbe vollauf rechtfertige.[1] — Nach der positiven Seite findet jenes gewaltige, dämonische Wirken vor allem seine Erklärung durch die physischen Vorzüge, welche die Natur der gefallenen Engel nicht einbüßte.[2] Sie blieben im Besitze jener Macht, welche sie ursprünglich von Gott erhalten haben[3], der Macht einer himmlischen Wesenheit, die ihnen zu statten kommt (caelestis substantiae potentia suffragatur).[4] — Was ferner die Wirksamkeit und den Erfolg ihrer Machtbetätigung noch mehr sichern und fördern muß, ist ihre große Zahl. Das ist besonders schlimm, klagt der Kirchenvater, daß es nicht bloß sichtbare Verfolger gibt, sondern auch unsichtbare, und diese bilden die große Mehrzahl der Verfolger (multo plures persecutores).[5] — Als weiterer Erklärungsgrund darf nicht unerwähnt bleiben der Umstand, den Ambrosius so nachdrucks- und bedeutungsvoll hervorzuheben pflegt, daß nämlich die sündigen Engel von Gott nicht etwa in die Tiefe der Hölle, sondern (vorläufig) „zur Erde“, „ins Irdische und Weltliche“ herabgeschleudert wurden vom Himmel[6]; ‚terrenus‘ schlechthin wird darum der Teufel auch genannt.[7] Dazu kommt, daß er als der grimmigste Feind des Menschen zur Erde kam, voll Erbitterung und Neid nur auf dessen Schädigung bedacht, und zwar um so mehr, je tiefer einerseits sein eigener Fall erfolgte, je höher andrerseits das Endziel ge-

[1]) Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 14, 16. De poenit. I, 13, 62.
[2]) De fug. saec. 7, 40.
[3]) Expos. in Luc. IV. 29.
[4]) Enarr. in Ps. 43 n. 1.
[5]) Expos. in Ps. 118 serm. 21, 45; cf. ibid. serm. 1, 13.
[6]) Expos. in Ps. 118 serm. 12, 10. De parad. 12, 54.
[7]) Enarr. in Ps. 61 n. 26.





steckt wurde, zu dem die physisch unter ihm stehende Natur des Menschen (wieder) berufen ist.[1])

Was endlich „diese Welt“ im wahrsten Sinne des Wortes zu einem „Reiche“ qualifiziert und der Wirksamkeit seiner Gewalt in erster Linie Vorschub leistet, das ist einerseits die festgeschlossene, einheitliche Organisation, welche die

---

[1]) „Die grimmigeren Wüteriche“ (graviores tyranni) unter allen Verfolgern werden die gefallenen Geister genannt; und insbesondere Satan, deren Haupt, wird als der „feindseligste Herrscher“ (saevissimus rex) geschildert (Enarr. in Ps. 43 n. 54. Cf. Expos. in Luc. IV, 30), der als „unser Widersacher“, als der „wahre Feind des Menschengeschlechtes“ (verus inimicus est generis humani), als der „gemeinsame Feind aller“ (omnium est communis inimicus), in die Menschheit eingedrungen ist. Cf. De parad. 12, 54; De off. ministr. I, 4, 15f.; De fug. saec. 7, 41; De patriarch. 11, 56; Enarr. in Ps. 38 n. 30; Enarr. in Ps. 35 n. 25. Und welch andren Grund, frägt Ambrosius, hat diese Feindschaft als den Neid, wie schon Salomon es ausgesprochen (Sap. 2, 24)? Als Gegenstand des Neides aber bezeichnet er in längerer Ausführung jene übernatürliche Ausstattung, kraft welcher der Mensch, wiewohl der Natur nach unter dem Teufel stehend, zum Himmel wandern könne, während letzterer vom Himmel herabgesunken sei zur Erde. De parad. 12, 54. Expos. in Luc. IV, 14. Und wie ehedem, so dauert der Neid des Teufels (und darum auch sein feindseliger Haß) auch jetzt noch fort gegen die Gerechten ob der ihnen gebührenden Herrlichkeit des himmlischen Reiches. Expos. in Ps. 118 serm. 16, 16. Wo aber Haß, bemerkt weiterhin der Kirchenvater, da ist auch Streben nach Schädigung. De fug. saec. 7, 43. Dieses Streben des Teufels zielt nun darauf ab, viele sich ähnlich (similes sui) wissen zu können (Expos. in Ps. 118 serm. 1, 13), damit sie mit ihm die Gemeinschaft der Sünde (consortium suae offensae, ibid. serm. 7, 8) und Strafe (consortium supplicii, ibid. serm. 1, 13) teilten. Und je schwerer sein eigenes Straflos ist, um so größer ist nur der Ingrimm, mit dem er zu uns gekommen, um so heftiger die Versuchungen, die er uns bereitet (Ibid. serm. 12, 10), um so näher darum für uns die Gefahr, Schaden zu leiden; denn es gibt keinen schädlicheren Feind als ihn (nemo nocentior hoste eo, Enarr. in Ps. 43 n. 1), nicht Fleisch und Blut im Innern des Menschen (Serm. contr. Auxent. n. 6), nicht die gewalttätigen Glaubens- und Christenverfolger von außen; denn manche, erinnert der Heilige, die sich in offenen Verfolgungen die Siegeskrone verdient hatten, sind nachher durch die geheimen (sc. dämonischen) Nachstellungen zu Fall gekommen. Expos. in Ps. 118 serm. 20, 46.

gefallenen Geister, die Beherrscher dieser Welt, miteinander verbindet, und dergemäß auch bei Ambrosius immer nur einer derselben, „der Satan“, „der Teufel“ u. s. f., als Haupt und Repräsentant der übrigen erscheint, während letztere nur als dessen „Sendlinge“, „Gehilfen“ und „Diener“ (angeli, ministri, servi)[1], als dessen Vollzugsorgane, durch die er selbst wirkt[2]), als gegliedertes Heerlager erscheinen, das er zur Belagerung Jerusalems d. i. der (begnadigten) Seele befehligt[3]); das ist dann andrerseits das zielbewußte und planmäßige Vorgehen derselben, die systematische Entfaltung ihres ganzen Machtaufgebotes im einzelnen: Wie ein Kaiser, sagt Ambrosius, zur Zeit der (Glaubens-) Verfolgung an viele Beamten seine Edikte hinausgehen läßt und in den verschiedenen Städten und Provinzen verschiedene Verfolger aufbietet, so erteilt auch der Teufel seinen Gehilfen bestimmte Anweisungen, die dann nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich in den Seelen der Einzelnen Nachstellungen zu bereiten haben.[4]) Und es sind nach der Anschauung des Ambrosius die Funktionen der Dämonen bis ins einzelnste nach einem genau bestimmten Operationsplan geregelt, so daß bestimmten Teufeln auch bestimmte Wirkungskreise zugewiesen erscheinen, woraus sich deren verschiedenartigste Versuchungen (‚plurima tentamenti genera‘) von selbst erklären. So fallen die einen in förmlichem Kampfe über uns her[5]); andere suchen den Menschen unter dem Scheine des Wahren und Guten (als Engel

---

[1]) Enarr. in Ps. 38 n. 8. Expos. in Ps. 118 serm. 1, 13. Serm. 20, 22. Serm. contr. Auxent. n. 6.

[2]) De parad. 12, 55. Expos. in Ps. 118 serm. 20, 45.

[3]) Expos. in Luc. X, 19.

[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 45.

[5]) Sunt aliae potestates, quae veluti colluctantur nobiscum. Eph. 6, 12. Volunt enim hae quadam contentione nos frangere et veluti quoddam animae nostrae corpus elidere. Unde et Paulus quasi bonus athleta non solum ictus adversantium potestatum vitare cognoverat, verum etiam adversantes ferire. I. Kor. 9, 26. Et ideo quasi bonus athleta ad coronam meruit pervenire. De parad. 12, 55.



des Lichtes) zu täuschen.[1]) Wieder andre Gewalten (sunt quaedam potestates) suchen von außen her auf das Sinnenleben des Menschen verführerisch einzuwirken.[2]) Oder aber sie erregen unmittelbar im Innern des Menschen die Leidenschaften.[3]) Und es scheinen dabei wiederum bestimmte

---

[1]) Nicht immer, bemerkt Ambrosius, greift der Teufel gleich einem offenen Feinde an (non semper quasi apertus hostis ingreditur, ibid.), sondern kleidet sich in seiner Schlauheit, durch welche er sich allen Menschen überlegen weiß (Ibid. n. 54), oftmals in einen Engel des Lichtes (Expos. in Luc. IV, 26. Enarr. in Ps. 37 n. 23), um lieber auf dem Wege der Verführung als der Gewalt Unheil über den Menschen zu bringen. Und das sind die gefährlicheren Nachsteller, die ohne den Schrecken des Schwertes den Geist der Menschen niederzuringen, die mehr durch Lock- als durch Schreckmittel die Seelen der Gläubigen zu erobern suchen. Expos. in Ps. 118 serm. 20, 46. Und es darf sich der Teufel in Rücksicht auf seine Verführungskünste sagen: Ich habe viele Wege, durch welche ich den Menschen zu täuschen vermag (multas vias habeo, quibus hominem decipere possim, De parad. 12, 54). So kommen durch den Fürsten dieser Welt dadurch Versuchungen über den Menschen, daß er das Gift der Philosophie (venena sapientiae) in die Welt ausspeit, so daß jener das für wahr hält, was falsch ist. Ibid. n. 55. Oder er verleitet die Menschen unter dem Scheine des religiösen Eifers zum Irrtum, z. B. zur Bestreitung des Geheimnisses der Menschwerdung im Doketismus, zur Leugnung der Gottheit Christi im Arianismus, zur rigoristischen Übertreibung des evangelischen Rates der Jungfräulichkeit bis zur förmlichen Verwerfung der sittlichen Erlaubtheit der Ehe. Expos. in Luc. IV, 10; ibid. n. 26.

[2]) Ambrosius bestimmt den Zweck ihres Wirkens mit den Worten: ut specie quadam hominum caperetur affectus. Sie bemühen sich dadurch, daß sie uns etwas fälschlich als liebenswürdig oder annehmlich vorspiegeln, allmählich das Gift ihrer eignen Verkommenheit in unser Denken zu träufeln, aus dem dann jene Sünden hervorgehen, welche in dem Ergötzen (ex delectatione sc. an dem Scheingute) und in einer gewissen Leichtfertigkeit (ex quadam mentis facilitate) ihren Entstehungsgrund haben. De parad. 12, 55. Expos. in Ps. 118 serm. 5, 32.

[3]) Nicht bloß mittelbar durch die verführerische Augenweide nichtiger Dinge (spectacula vanitatum) und durch reizende Genüsse (incentiva voluptatum) [Ibid.], sondern auch unmittelbar stellen die Oberherrschaften und Gewalten dieser Welt und die Fürsten der Finsternis nach Räuberart (latronum modo) den Affekten des Menschen nach. Expos. in Ps. 118 serm. 19, 7. Cf. ibid. serm. 14, 37. Hierbei

Teufel für die Erregung der einzelnen Leidenschaften aufgestellt zu sein.[1]) Auch dadurch endlich suchen die Teufel den Menschen zu schädigen, daß sie dasjenige, was ihm zum Heile gereichte, fernhalten von ihm.[2])

So stellt sich denn in den Schriften unsres Kirchenvaters das Reich dieser Welt als Reich der Sünde und des Satans in seinem Antagonismus mit dem Reiche Christi und seinen (wirklichen oder berufenen) Gliedern so recht als die weltgeschichtliche Machtstellung und Machtentfaltung des Antichristentums auf Erden dar, dessen furchtbarste Ausartung

---

versteht der Teufel stets den günstigsten Augenblick auszunützen. Gerade dann, wenn er irgendwelche Leidenschaften in uns sich regen sieht, schürt er den Zündstoff und legt seine Schlingen. De offic. ministr. I, 4. 15. Wenn er z. B. sieht, daß ich zum Zorne gereizt werde, dann setzt er seinen Stachel ein, um den beginnenden Streit leidenschaftlich auflodern zu machen; wenn ich ein ungeziemendes Wort spreche, wirft er seine Schlingen aus. Ibid. n. 16.

[1]) So gibt es nach Ambrosius einen bösen Geist der Unzucht (est malus spiritus fornicationis), einen bösen Geist der Habsucht (est malus spiritus avaritiae), einen bösen Geist des Hochmutes (est malus spiritus superbiae). Expos. in Ps. 118 serm. 20, 45; cf. ibid. n. 47. Nach dem Zusammenhange scheint wenigstens spiritus auf die gefallenen Engelsgeister gedeutet werden zu müssen. Gerade in den genannten drei Grundlastern (vgl. I. Ioh. 2, 16) erblickt der Kirchenvater die Quellen fast aller Verbrechen (prope omnium criminum fontes haec tria genera vitiorum); die Ursachen der Begierlichkeiten (causae cupiditatum, cf. I. Thess. 2, 5 f., Expos. in Luc. IV, 35) und darum jene Fallstricke des Teufels (laquei diaboli), vor denen er nicht eindringlich genug zu warnen weiß, (Ibid. n. 63, Expos. in Ps. 118 serm. 5, 31), die drei Wege (viae), auf denen Satan verführerisch dem Menschen sich naht (De parad. 12, 54), die dreifache Waffe (tria tela), mit der er den Geist des Menschen zu überwinden sucht, und die er auch bei der Versuchung Christi zur Anwendung brachte. Expos. in Luc. IV, 17.

[2]) So geben sie sich z. B. Mühe, den Sünder — speziell von Judas ist die Rede — von der bußfertigen Umkehr zurückzuhalten (Expos. in Ps. 118 serm. 14, 36), oder sie umringen „als Gehilfen des Teufels“ den Menschen bei seinem sündigen Beginnen in so großer Anzahl, daß derselbe die schirmende Nähe der guten Engel aus dem Auge verliert. Expos. in Ps. 118 serm. 1, 13.



und letzte Ausgeburt der endgeschichtliche Antichrist und seine unheilvolle, gottempörerische Herrschaft bilden wird.

Jener Antagonismus führte nun freilich bereits durch die erste Ankunft Christi zur grundhaften Erschütterung, ja zum Sturze des objektiven Bestandes des Satanreiches in dieser Welt, in der Menschheit als solcher, die eben durch Christi Ankunft eine erlöste Menschheit geworden ist (sieh unten die Lehre vom Heile). In den einzelnen Menschen hingegen ist die Herrschaft der Sünde und Satans nur dann und nur insoweit gebrochen, wenn und insoweit sie an der Erlösungsfrucht, bezw. am Reiche Christi, das dieselbe in sich darstellt, Anteil haben, d. h. subjektiv erlöst sind. Daraus geht hervor, daß das Reich dieser Welt und die Herrschaft Satans in ihr zwar, vom chronologischen Standpunkte aus und im objektiven Sinne verstanden, bereits gestürzt ist, dagegen zum großen oder größeren Teile noch ungeschwächt fortbesteht, soweit es vom religiös-ethischen Standpunkte aus ins Auge gefaßt und in subjektiv-heilsgeschichtlichem Sinne verstanden wird. Eine derartige volle Überwindung desselben wird erst die zweite Ankunft Christi zur Tat machen.

Nach diesen grundlegenden, allgemeinen Erörterungen haben wir nun den sittlichen Zustand des einzelnen unerlösten Menschen im besonderen einer näheren Beurteilung zu unterziehen.

3. Der sittliche Zustand des unerlösten Menschen als Gliedes des „Reiches dieser Welt".

In individueller Ausprägung begegnen wir der wesentlichen Physiognomie des eben geschilderten Reiches dieser Welt wieder im sittlichen Zustande des einzelnen unerlösten Menschen. Sein Inneres bildet sozusagen ein Reich der Sünde im kleinen, über welches, und in welchem Satan sich Herr und heimisch fühlt, wie über eine ihm rechtlich zugehörige Domäne. Wen immer, sagt Ambrosius, der Teufel im Be-

reiche der von ihm ausgehenden Leidenschaften betritt, auf den erhebt er Anspruch als seiner Kompetenz unterstehend. Wer also Ehebruch verübt, wer der Wollust frönt, wer fremdes Gut raubt, ist Anteil des Teufels (portio diaboli est), sowie der Keusche, Enthaltsame und Mildtätige Christi Anteil ist ... Zum Belege hierfür könne die Lektüre des Apostels dienen, der denjenigen, der das Weib seines Vaters hatte, ob solchen Handelns dem Satan übergeben habe.[1]) Diese Zugehörigkeit der Ungläubigen und Gottlosen zu Satan beschreibt Ambrosius nicht nur als ein äußerlich juridisches Verhältnis zwischen denselben, sondern vergleichsweise als innerlich organische Beziehung, in welche sie zum Teufel treten. Sie sind „Glieder des Teufels" (membra diaboli)[2]) und bilden insgesamt den „Leib des höllischen Drachen" (corpus draconis)[3]), ähnlich wie die Heiligen Glieder Christi seien.[4]) Die Gottlosen und Ungläubigen sind die Ausgeburt desselben (semen eius impii et infideles), denen schon Christus zuruft: Ihr habt den Teufel zum Vater (Ioh. 8, 44)[5]), und tragen auch dessen Züge an sich (imago diaboli[6]); denn wie der „Irdische" (terrenus sc. pater diabolus), so auch die Irdischen (I. Kor. 15, 48).[7])

Wenn schon der Gerechte sich kaum aufrecht zu halten weiß inmitten so vieler, nachteilig auf ihn einstürmender Leidenschaften[8]); wenn schon für die Gläubigen kein Tag ohne Sünde vorübergeht, vielmehr jeder Tag neue Schuld zur alten häuft[9]), so ist es selbstverständlich, daß um so mehr der Sündenzustand des Unerlösten fort und fort sich aktualisiert,

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 16, 13.
[2]) Enarr. in Ps. 36 n. 27.
[3]) Enarr. in Ps. 37 n. 9.
[4]) Enarr. in Ps. 36 l. c.
[5]) Exam. I, 4, 14.
[6]) De offic. ministr. I, 49, 244.
[7]) Enarr. in Ps. 61 n. 26.
[8]) Expos. in Ps. 118 serm. 11, 24.
[9]) De bon. mort. 2, 7. De interpell. Iob et Dav. I, 2, 6.



daß die Sünde, dieses wirksame und herrschende Element in dieser Welt, der er angehört, in seinem Innern fort und fort sich auswirkt und neue Sündenschuld häuft. Erst der Tod macht dieser fortschreitenden sittlichen Verschuldung ein Ende: mors finis culpae, wie Ambrosius unzählige Male wiederholt. In diesem Sinne ruft er mit dem Propheten aus: Noch ein Kleines, und nicht mehr ist der Sünder; du suchest nach seiner Stätte und findest sie nicht (Ps. 36, 10). Denn wie könnte er für die Zukunft (sc. als Sünder) fortbestehen, da die Stätte der Sünde nicht ewig statthaben kann? Sündenstätte ist die Erde ... Auf dieser Erde ist Raum gegeben Sündern (in terra locus est peccatorum). Vorüber geht die Erde (für den einzelnen bereits mit dem leiblichen Tod), wie könnte für den Sünder noch eine Stätte (des Sündigens) gefunden werden?[1] Gerade in dieser ethischen Bedeutung des leiblichen Todes als ‚finis culpae' erblickt darum der Kirchenvater einen Hauptgrund für das paulinische ‚mori lucrum'[2], speziell auch für den Sünder selbst, insofern hierdurch die stetig fortschreitende Mehrung seiner Schuld verhindert wird.[3] In dem Bewußtsein, daß der Tod alle Macht bricht und allen Trug entlarvt, mit denen der Gottlose das Tugendleben verfolgt, daß die gottlosen Anschläge vorübergehen, während die Tugend ewig bleibt, schöpft aber auch der Gerechte zuversichtlichen Trost.[4]

Wir haben nun den traurigen Sündenzustand, mit welchem schließlich der Unerlöste (der Ungläubige und Gottlose) als Glied des Reiches dieser Welt aus dem Leben scheiden wird (peccator ... in exitu moerens)[5], im einzelnen genauer zu untersuchen. Vor allem finden wir ihn in unsren Schriften geschildert als einen Zustand der Straffälligkeit und

[1] Enarr. in Ps. 36 n. 21.
[2] De bon. mort. l. c.
[3] De bon. mort. 7, 28. De Cain et Ab. II, 10, 35.
[4] Enarr. in Ps. 36 n. 23.
[5] De offic. ministr. I, 12, 45.

Verdammungswürdigkeit. Der Gottlose ist im Unterschiede vom Gerechten ein ‚reus'.[1]) Abgesehen von seiner positiven Sündenschuld, macht ihn schon der bloße Nichtbesitz der gottnachbildlichen Gnadenzuständlichkeit, bezw. die imago terreni, die an deren Stelle getreten ist, straf- und verdammungswürdig vor Gott: Oder wenn einer, frägt der Kirchenvater, das Bild eines Tyrannen bei sich trägt, ist er dann nicht schuldig der Verurteilung (damnationis obnoxius)? Auch du (Sünder) legst das Bild des ewigen Herrschers ab und stellst in dir auf das Bild des Todes ...[2]) Noch ausführlicher bringt Ambrosius diesen Gedanken in seiner Erklärung zum 118. Psalme. Es hat sich, mahnt er, der Mensch umzusehen, daß er das, was ihm Gott verliehen hat, nämlich das große Geschenk der Gottnachbildlichkeit, nicht verliere und hierfür um so schwererer Strafe verfalle; denn Gott straft nicht die Ähnlichkeit mit sich, sondern denjenigen straft er, der, wiewohl nach Gottes Bild geschaffen, das, was er empfangen hat, nicht zu bewahren wußte. Also das wird bestraft, daß er nach Gottes Bild zu sein aufgehört hat, d. h. deine Sünde. Denn sein Bild verdammt Gott nicht und verhängt nicht über dasselbe jenes ewige Feuer ... Gesühnt wird (vielmehr) das Bild, nicht verdammt, als ob es schuldig wäre.[3])

Die unmittelbare Folge der mit dem Verluste der Gottnachbildlichkeit verbundenen Sünd- und Straffälligkeit ist der Nichtbesitz, bezw. die Einbuße all dessen, was in religiösethischer Hinsicht den Menschen zum Menschen macht: Nachdem du nämlich gesündigt, sagt Ambrosius, hast du etwas andres zu sein angefangen und aufgehört zu sein, was du gewesen ... Verdammt wirst du, weil du ein andrer geworden bist, nämlich aus einem Menschen eine Schlange (vgl. Luk. 3, 7), ein Maultier (vgl. Ps. 31, 9), ein Pferd (vgl.

[1]) De offic. ministr. I, 12, 45; cf. n. 49.
[2]) De offic. ministr. I, 49, 244.
[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 10, 11.



ibid.), ein Fuchs (vgl. Luk. 13, 32). Denn mit diesen Benennungen hat uns schon die Schrift das Verdammungsurteil gesprochen, weil wir nämlich, des Schmuckes des himmlischen Bildes beraubt, auch des Menschennamens verlustig gehen, wenn wir die Gnade des Menschen nicht bewahren.[1]) Es muß nämlich einer, bemerkt Ambrosius vorher, den (Gnaden-) Vorzug seiner Natur bewahren, wenn er nicht den Namen „Mensch" verlieren soll.[2]) — Denselben Gedanken umschreibt er nur mit andrer Redeweise, wenn er dem Gottlosen die Vernünftigkeit (rationale, selbstverständlich nicht als physische Anlage seiner geistigen Seele) abspricht. Er gilt ihm als „vernunftloser" oder „seelischer" oder „fleischlicher" Mensch (homo irrationalis, animalis, carnalis) und kann hierfür auf die hl. Schrift selbst verweisen. Denn woselbst in ihr „Fleisch" (caro) für „Mensch" gesetzt werde (vgl. Gen. 6, 3; Röm. 7, 14f.), sei mit diesem Ausdrucke der Sünder bezeichnet.[3])

Mit der Einbuße des rationale liegt zugleich mitinbegriffen der Verlust der wahren Freiheit. Der Unerlöste befindet sich in einem Zustande der Knechtschaft unter der Herrschaft der Sünde, der Leidenschaften und des Teufels. Denn der der Sünde gebührende Lohn (digna merces), sagt Ambrosius, ist die Knechtschaft[4]), welcher die Schuld Adams und Evas[5]), bezw. das (durch sie entstandene) Reich der Sünde, die Seelen aller Sünder unterworfen hatte[6]) und noch unterwirft. Wer nämlich die Freiheit des reinen Gewissens nicht besitzt[7]), wer in Sünde lebt, kann nicht ein Freier genannt werden, sondern Sklave, den die schweren Fesseln der Sünde gebunden halten (qui in peccato est, non potest dici liber, sed servus, quem

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 10, 11.
[2]) Ibid. n. 11.
[3]) De Isaac 2, 3.
[4]) De Tob. 20, 75.
[5]) De Jac. I, 3, 12.
[6]) Enarr. in Ps. 45 n. 16.
[7]) De Jac. II, 3, 12.

gravia tenent vincula peccati).[1] Gar häufig wiederholt darum der mahnende und warnende Kirchenfürst die Worte des Herrn: Wer Sünde tut, ist Knecht der Sünde (Joh. 8, 34), verfallen einer traurigen (misera servitus), drückenden (grave servitium), unerträglichen Knechtschaft (intolerabilis servitus).[2] Die Dienstbarkeit der Sünde ist zugleich die einzige wahre Knechtschaft; denn nicht der zufällige Lebensstand (Sklavenstand) macht einen unfrei, sondern die schmachvolle Torheit.[3] Sie ist ferner eine Knechtschaft, die der Mensch, auch wenn er wollte, ohne die rettende Tat und Gnade Christi, also aus eigener Kraft, nicht zu überwinden vermag.[4] Und was besonders schlimm ist, bemerkt dazu der Kirchenvater, der Gottlose ist Knecht vieler. Denn wer sich dem Laster hingibt, hat sich vielen verschrieben, so daß bei ihm die Dienstbarkeit fast kein Ende hat.[5] Knechtisch, erklärt er an einer andren Stelle, ist jede Leidenschaft (servilis omnis passio); dienstbar darum, wer immer aus Furcht sich einschüchtern, oder durch Genuß sich betören, oder durch Lockungen sich verführen, oder durch Zorn sich aus der Fassung bringen, oder durch Trauer zur Verzagtheit sich bestimmen läßt.[6]

So begreift sich denn nach dem Vorstehenden, wenn in unsren Schriften der unerlöste Mensch durchgängig als völliger Armut und Blöße preisgegeben erscheint. Was von Adam gesagt wird, überträgt sich von selbst auf ihn: die Sünde hat ihn aller Güter beraubt und entblößt zurückgelassen (exspoliavit omnibus nudumque reliquit).[7] Des Gnadengutes ermangelnd, besitzt er nichts in sich[8], und nichts vermögen

---

1) Enarr. in Ps. 36 n. 16.
2) De Nabuth. 6, 28. Enarr. in Ps. 45 n. 16. 17.
3) De Jac. II, 3, 12.
4) Cf. De Noë et arc. 5, 12. Vgl. unten die Lehre vom Heile.
5) De Jac. l. c.
6) De Jac. II, 3, 12. Cf. De Nabuth. 15, 63.
7) Expos. in Ps. 118 serm. 1, 14.
8) Exam. VI, 7, 43.

ihm auch Satan und Welt, denen er zugehört, zu bieten; denn ein Nichts ist, was des Teufels ist (nihil est, quod est diaboli).[1] Er hat ja nur das Zeitliche, nur was der Welt ist, empfangen.[2] Nichtigkeit ist aber der Schatz dieser Welt.[3] Die Toren (insipientes, d. i. die der wahren Glaubenserkenntnis Entbehrenden, Unerlösten), so folgert Ambrosius nach Röm. 8, 16 f., besitzen keine Güter, weil sie auch kein Erbe antreten können. Keinen Reichtum besitzen die Ungläubigen, kein Besitztum; denn die ganze Welt gehört dem Gläubigen. Sie haben kein Erbe, weil die Erbschaft nur denen zufällt, welche an den Herrn glauben.[4] Von jenem Lose völliger Armut und Blöße ist deshalb auch der Reiche nicht ausgenommen, ob er auch noch so sehr mit irdischen Glücksgütern gesegnet ist. Das bezeugt auch der Psalmist (Ps. 75, 6) mit den Worten ‚omnes viri divitiarum': Omnes dixit, nullum excepit. Et bene viros divitiarum appellavit, non divitias virorum, ut ostenderetur, eos non possessores divitiarum esse, sed a suis divitiis possideri.[5] O Reicher, so ruft ihm darum der Kirchenfürst voll ernster Besorgnis zu, du weißt nicht, wie arm du bist (o dives, nescis, quam pauper sis)![6]

Kein Wunder, wenn weiterhin Ambrosius den Zustand des Unerlösten gleichsam als die Nachtseite des religiös-ethischen Lebens betrachtet und denselben zunächst mit einem Schlafzustande vergleicht. Ein Schlaf, sagt er mit besonderer Beziehung auf das religiös-ethische Moment, ist das Leben dieser Welt, und Christus wollte deshalb kommen, um es aus dem Schlafe zu wecken und uns darüber aufzuklären, daß diese Art zu leben nur ein Traum sei, indem wir wie im Traume,

---

[1]) De Jac. II, 5, 24.
[2]) Enarr. in Ps. 36 n. 46.
[3]) Exam. VI, 8, 51.
[4]) Enarr. in Ps. 43 n. 17.
[5]) De Nabuth. 15, 63.
[6]) De Nabuth. 2, 4; 12, 50.

den einer träumt, sehend nicht sehen und hörend nicht hören und essend nicht satt werden und glückwünschend nicht beglücken und eilend gleichwohl zu keinem Ziele kommen. Trügerisch sind ja die Erwartungen des Menschen in dieser Welt, indem sie demjenigen, das kein Sein hat, nachjagen zu sollen glauben, als ob es ein Sein hätte. Darum kommen und gehen, tauchen auf und verschwinden, wie im Traume, die nichtigen und wesenlosen Truggestalten der (irdischen) Dinge. Sie liegen überall zerstreut; man glaubt sie zu besitzen und besitzt sie nicht. Sobald einer das Wort vernimmt „wach auf, du schläfst“ (Eph. 5, 14) und vom Schlafe dieser Welt (de saeculi istius somno) aufsteht, merkt er, daß all dieses Trug ist.[1]) Er wacht auf, und es flieht der Traum und schwindet die Nacht. Es zieht ab die Sorge um das ererbte Vermögen, um die Schönheit der Gestalt, sowie das Streben nach Ehrenstellen. Denn das sind Träume, durch welche diejenigen, welche innerlich wach sind, sich nicht aufregen lassen, sondern nur Schlafende erregt werden.[2]) Schon hieraus ist ersichtlich, daß Ambrosius den ‚somnus huius saeculi‘, den der Gottlose und Ungläubige schläft, in ganz andrem Sinne verstanden wissen will, als wenn er an andren Stellen das irdische Leben der Gerechten und Gläubigen mitunter mit einem Schlafe vergleicht. Noch deutlicher tritt dieser Unterschied hervor an andren Stellen. So sagt er z. B. von dem gottlosen Reichen, er könne sich die Gnade des Verstandes nicht zuschreiben und entschlafe darum, versinkend in den tiefen Schlaf der Trunkenheit (vom Irdischen), und bemerkt hierzu: Derartige Leute schlafen ihren Schlaf, d. i. den ihnen eigentümlichen Schlaf, nicht den Schlaf Christi (huiusmodi igitur viri somnum suum dormiunt, hoc est suum somnum, non Christi dormiunt). Und es haben diejenigen, die nicht den

---

[1]) Vgl. auch Exam. VI, 8, 51: nonne haec omnia sicut umbra praetereunt? . . . Nonne haec omnia falsa?

[2]) Epist. 2 ad Constantium n. 22.

Schlaf Christi schlafen, auch die Ruhe Christi nicht und stehen nicht auf mit der Auferstehung Christi (nach Ps. 3, 6).[1]

Nahe verwandt mit der vorstehenden Auffassung des sittlichen Zustandes des Unerlösten ist jener andre Vergleich, wonach das innerste Wesen dieser Welt und das Innere der dem Reiche dieser Welt Zugehörigen nach dem Vorgange der hl. Schrift, insbesondere der johanneischen Lehrauffassung[2]) als Nacht und Finsternis bezeichnet wird. Nacht war es (auf der Welt), weil die Auferstehung (Christi) noch nicht erfolgte.[3]) Von „dieser Nacht der Welt“ (haec saeculi nox), der „Finsternis dieser Welt“ (tenebrae istius mundi), deren Beherrscher die „Fürsten der Finsternis“ sind, ist außerordentlich häufig, nicht selten mit mehr oder minder detaillierter Ausführung des Vergleiches, die Rede. Es wird ja das Licht der Gottlosen ausgelöscht.[4]) Dunkelheit ist mit der Ungerechtigkeit, Finsternis mit den Sünden verbunden, wie mit der Unschuld Licht.[5]) Zutreffend spricht darum, wie der Kirchenvater bemerkt, Christus: „In der Nacht wird man deine Seele abfordern.“ Denn wahrhaftig in der Nacht wird die Seele des Habsüchtigen abgerufen. In der Finsternis fängt er an und in der Finsternis lebt er fort; immer ist es Nacht für den Habsüchtigen.[6]) Der Grund dieser (geistigen) Finsternis liegt darin, daß der Unerlöste der inneren Gnadenerleuchtung entbehrt, daß der Tag Christi, die Sonne der Gerechtigkeit, in seinem Innern nicht aufleuchtet. So sagt Ambrosius in spezieller Anwendung auf den Wucherer: Der Tag ist ihm wider seinen Willen entschwunden, und die Nacht überfiel ihn, gleich dem Judas, der, nachdem der Teufel in sein Herz gedrungen war, zum Verrate sich erhob. Es

---

[1]) De Nabuth. 15, 64; cf. ibid. n. 65.
[2]) Vgl. Atzberger, n. 237, S. 284.
[3]) Expos. in Luc. 10, 138.
[4]) De offic. I, 12, 44.
[5]) Enarr. in Ps. 43 n. 77.
[6]) De Nabuth. 8, 38.

war Nacht geworden. Die Sonne der Gerechtigkeit war nämlich untergegangen. Der in sein Herz eingedrungene (Satan) verbreitete Finsternis, so daß er des Urhebers des Lichtes nicht mehr gewahr wurde.[1])

Eine gewisse Fortbildung und Verschärfung erfahren die oben genannten Auffassungen nun dadurch, daß der sittliche Zustand der Gottlosen geradezu als Todesschlaf, als ethischer Tod, als Zustand gefaßt wird, über den die Nacht des Todes hereingebrochen, über den die Schatten des Todes lagern u. s. f. Es hat ja der erste Adam die Menschheit in den Tod gezerrt[2]), so daß sie vor und außer Christus „unter dem Gesetze des Todes“ war.[3]) Letzteres ist vor allem auch in ethischem Sinne zu verstehen: Wir hätten, wie Ambrosius bemerkt, nach dem Falle Adams mit einem derartigen Hinübergehen aus dieser Welt scheiden müssen, daß wir notwendig dem (ewigen) Tode würden verfallen sein.[4]) In ergreifender Weise schildert er besonders an einer Stelle seiner Auslegung des 118. Psalmes den Zustand der dem Gesetze des Todes unterworfenen Welt (und somit auch des einzelnen Unerlösten): Der Schauplatz dieses Lebens, heißt es dortselbst, ist eine Stätte des Todes (in loco mortis est).[5]) Es schmerzt darum den Propheten, daß er in diesen Staub des Todes hereingeführt wurde (vgl. Ps. 21, 6), und es sehnt sich der Apostel nach der Befreiung aus diesem Leibe des Todes (vgl. Röm. 7, 24). Und wollten wir etwa glauben, daß der Prophet bezüglich dieses Lebens trügerischer Auffassung huldigt? Alles ist in der Tat hier voll des Todes (omnia hic plena mortis sunt). Es tritt der Tod durch das Fenster; er tritt ein durch die Türe, wenn nicht der Herr eine Wache stellt vor deine Türe.

---

[1]) De Tob. 14, 47.
[2]) De Jac. I, 3, 9.
[3]) Expos. in Luc. 10, 58.
[4]) Expos. in Luc. 10, 58.
[5]) Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 22, 24: In regione umbrae mortis sumus.

Auch aus der Geschwätzigkeit nimmt der Tod seinen Ursprung. Lies nur die Anordnungen des Gesetzes, und du findest geschrieben, daß, wenn ein Lebendiger mit einem Toten in Berührung komme, derselbe verunreinigt werde (Num. 19, 11). Mit welcher Unzahl von Toten kommen wir in Berührung! Unter wie vielen Toten verkehren wir! Darum sagt der Urheber des Lebens: Lasset die Toten ihre Toten begraben (Matth. 8, 22); darum wird dir an einer andren Stelle zugerufen: Steh auf, der du schläfst, und erheb dich von den Toten (Eph. 5, 14)! Wie würdest du aufgefordert werden: „erheb dich von den Toten", wenn du nicht unter Toten leben würdest.[1]) — So ist denn diese Welt so recht ein „Reich des Todes" (regnum mortis)[2]), durch welche die Gottlosen gleichsam als wandelnde Leichen ziehen. Es mag an dieser Stelle bereits erwähnt werden, daß Ambrosius den Zustand derselben im Unterschiede vom leiblichen Tode und vom sog. mystischen Tode der Gerechten den „Seelen"- oder „Sündentod" nennt; ihr Leben auf Erden im Unterschiede vom ‚vita vivere' oder ‚vivere sub umbra vitae' als ‚morte vivere' oder ‚vivere sub umbra mortis' bezeichnet.[3]) Gar viele sind es, klagt schmerzlich bewegt der fromme Bischof, welche nach der Versicherung des Apostels (vgl. I. Tim. 5, 6) sowie des Propheten (vgl. Ps. 54, 16) bei lebendigem Leibe ins Totenreich sinken[4]), die hier als lebendige Leichname (cadavera mortuorum) dahinziehen, als Glieder des Satanreiches, über welche die Geister der Bosheit in den Lüften herfallen, wie Raubvögel über moderndes Aas.[5])

Ambrosius findet es angezeigt, ausdrücklich zu erinnern, daß dieser ethische Tod nicht mit dem physischen konfundiert werden dürfe: Moritur, sagt er vom Gottlosen, non utique aliqua sui dissolutione, sed merito moritur deo, qui vivit

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 3, 11.
[2]) Enarr. in Ps. 45 n. 16.
[3]) Vgl. unten die Lehre vom Heilsleben.
[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 22, 24.
[5]) De Abrah. II, 18, 59.

peccato.[1]) Umsomehr ist bei dieser Auffassung des unerlösten Seelenzustandes des Menschen als Todeszustandes jegliche Beziehung oder ursachlicher Zusammenhang desselben mit einer förmlichen physischen Annihilation der Gottlosen ausgeschlossen. Es muß dies eigens betont werden, weil die Vorstellung des ethischen Absterbens des Gottlosen bei Ambrosius dadurch noch eine Art Fortbildung und Steigerung erfährt, daß er jenen Tod des Sünders nicht selten geradezu als Nichtsein, Nichtexistenz (non esse, non vivere), als Untergang (perire) desselben hinstellt: Wer existiert, sagt er, lebt, und wer lebt, existiert; die Heiden existieren nicht (wird also bereits auf das Diesseits bezogen!), darum leben sie auch nicht, sondern sind tot (gentiles non sunt et ideo non vivunt, sed mortui sunt).[2])

Noch muß eines charakteristischen Zuges am traurigen Bilde Erwähnung geschehen, das uns die Schriften des Ambrosius vom Sündenzustande der Glieder des Satanreiches entrollen, eines Momentes, in welchem sich derselbe nicht bloß einfach als heilsentblößt manifestiert, sondern bereits unheilvoll und schmerzlich im Innern des Sünders zu reagieren beginnt. Das ‚post mortem nulla requies‘, das Ambrosius gleichsam in antithetischem Parallelismus der ‚requies mortis‘ der Gerechten gegenüberzustellen pflegt, findet bereits seine Antizipation in der Fried- und Ruhelosigkeit des Gottlosen im Diesseits. Was Ambrosius gewöhnlich auf den Zustand des Sünders unmittelbar nach dem leiblichen Tode (sog. Zwischenzeit) bezieht, findet bis zu einem gewissen Grade seine Anwendung auch auf den Todesschlaf, den der Gottlose in dieser Welt schläft: Impio nulla requies mortis. Der hl. Lehrer selbst macht diese Anwendung und umschreibt nicht undeutlich den Gedanken, daß die Gottlosen gerade in dieser

---

[1]) Enarr. in Ps. 1 n. 58.

[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 5, 1. Eine weitere Ausführung der angezogenen Gedankenreihe muß der ambrosianischen Eschatologie vorbehalten werden.



Fried- und Ruhelosigkeit ihres Gewissens gleichsam die Hölle auf Erden in sich tragen, wenn er sagt: der Gottlosen Ruhe ist in der Unterwelt; denn lebendig fahren sie zur Hölle (impiorum requies in inferno; viventes enim in inferno descendunt).[1] Sie scheinen nur Ruhe zu haben, sagt er zur näheren Erklärung an einer andren Stelle, sie scheinen nur der Ruhe sich zu freuen. Aber es gibt keine Ruhe, da wo die Seele unruhig ist. Es gibt keine Gelassenheit (tranquillitas) des Geistes, da wo die Seele vom Stachel des schuldbewußten Gewissens gequält wird. Wie könnte auch da von einem sicheren Frieden (securitas)[2] die Rede sein, woselbst der Kampf sich entgegenstehender Leidenschaften und der Widerstreit schwerdrückender Gedanken tobt. Darum spricht der Herr zur Beantwortung der Frage, was es heiße „den Frieden haben“: Meinen Frieden gebe ich euch; meinen Frieden hinterlasse ich euch; nicht wie die Welt ihn gibt, gebe ich ihn euch (Joh. 14, 27), zeigend, daß der Friede, den die Welt gibt, nicht die Seligkeit des wahren Friedens birgt.[3] Und wie es keinen wahren Frieden, so gibt es auch (eben deshalb) kein wahres Glück des Sünders, und wenn er auch in irdischen Glücksgütern schwelgen sollte. Denn mag auch der Sünder Überfluß an äußeren Gütern haben, mag er auch in Genüssen schwelgen, mag auch alles bei ihm in Blüte stehen, er bringt sein Leben doch in der Bitterkeit der Seele hin.[4] Im Unterschiede vom Gerechten ist er unglücklich (miser).[5]

---

[1]) De offic. ministr. I, 12, 45.

[2]) Wegen der großen Vertrautheit des Kirchenvaters mit der stoisch-ciceronianischen Philosophie ist es vielleicht nicht überflüssig zu bemerken, daß in derselben die oben verwendeten Ausdrücke tranquillitas und securitas (= constantia) als technische Bezeichnungen den Inhalt der sanitas animi als Folge der sapientia bilden, im Gegensatze zur insipientia, dem Krankheitszustande (insania) des Seelenlebens. Cf. Cic. Tuscul. III, 4 sq., 9 sq.

[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 17, 13.

[4]) De offic. ministr. I, 12, 44.

[5]) De offic. ministr. I, 12, 45.

„Du bist Augenzeuge des festlichen Gelages eines Sünders. Untersuche sein Gewissen! Verbreitet es nicht widrigeren Geruch als alle Totengrüfte? Du siehst seinen Frohsinn und staunst über die strotzende Gesundheit seiner Kinder und den Überfluß seines Reichtums. Blicke hin auf die Wunden und Geschwüre seiner Seele und auf die Betrübnis seines Herzens! Denn was soll ich bezüglich seiner Schätze mich äußern, da du lesen kannst, daß sein Leben nicht vom Reichtume abhänge (Luk. 12, 15); da du siehst, daß er, wenn er auch reich zu sein scheint, sich selbst arm dünkt, und dein Urteil (über ihn) durch sein eigenes Lügen gestraft wird? Was soll ich von der großen Zahl und guten Anlage seiner Kinder reden, da er selbst in Betrübnis ist und sich sagen muß, daß er ohne Erben bleiben wird, da er solche, die es halten wie er selbst, nicht zu Erben haben will?“ [1])

Die tiefere Ursache, die dem Gottlosen schon auf Erden allen wahren Frieden und alles wahre Glück verleidet und das zu gewärtigende Straflos seiner Gottlosigkeit fort und fort bereits sich zu realisieren anfangen läßt, liegt in der sittlichen Reaktion seines Gewissens, im Bewußtsein seiner Sünd- und Straffälligkeit, das ihn stets begleitet. Ambrosius verweist hierfür auf die qualvolle Lage, in welcher der Brudermörder Kain sich befunden hatte: Wenn auch der Herr, sagt er, mit seinen Strafen zurückhielt, so quälte ihn doch das Bewußtsein seiner Sünde. Voll Schrecken und Angst hielt sich der Unselige verborgen, und da doch niemand sich näherte, ihm nachzustellen, bildete das eigene Leben des Ungerechten seine Qual . . . Er ward gewürdigt (durch das ihm aufgedrückte Zeichen), daß dem Verfolger Einhalt geboten wurde, gleichwohl war er unaufhörlich sich selbst Peiniger, sich selbst Verfolger. [2]) Was von Kain, gilt von jedem Sünder: Der Gottlose ist sich selbst zur Strafe (impius ipse sibi poena

---

[1]) De offic. ministr. I, 12, 46.
[2]) Enarr. in Ps. 35, n. 7.



est)[1], und zwar zur größten Strafe, die ihn auf Erden treffen kann. Denn welch größere Strafe, ruft Ambrosius in diesem Sinne aus, könnte es geben, als zu fürchten, was unvermeidlich kommt, und nicht vermeiden können, was zu fürchten ist.[2] Mehr wird der Gottlose durch die eigenen Befürchtungen gequält, sagt er an einer andren Stelle vergleichungsweise, als etwa durch Schläge, die so mancher von andren erleiden muß, und viel größere Beulen haften an seiner Seele als am Leibe derer, welche Schläge empfangen haben.[3]

Vierter Abschnitt.

Der Wiederauf- und Ausbau des Reiches Gottes durch Christus.

Gleichwie die gottnachbildliche Gnadenausstattung des Menschen im Urstande sozusagen ihre objektive Auswirkung und ihren konkreten Bestand in dem von Gott geschaffenen, überirdischen Paradiese hatte, subjektiv aber die formelle Verursachung des religiös-ethischen Vollkommenheitszustandes des Seelenparadieses bildete, so steht in ganz analogem Ursächlichkeitsverhältnisse die durch Christus repristinierte und zur Kindschaftsgnade erweiterte Urstandsgnade zum sog. regnum dei, sowohl seinem objektiven Bestande (in der Kirche) als auch seiner subjektiven Verwirklichung nach (Reich Gottes in uns).

---

[1]) De offic. ministr. I, 12, 46.

[2]) Enarr. in Ps. 35 n. 8.

[3]) De Jac. II, 6, 28. Cf. De Cain et Ab. II, 9, 32. Enarr. in Ps. 43 n. 11.

1. Die Gnade Christi (als „Kindschaftsgnade") in ihrem Verhältnisse zur Urstandsgnade.

Da die Erlösungsgnade Christi vorerst und wesentlich die durch ihn wiederhergestellte Urstandsgnade ist, bleibt ein Gegensatz zwischen beiden von vornherein ausgeschlossen. Wohl aber besteht, wie mehrfach bereits angedeutet wurde, ein Unterschied zwischen denselben, insofern die gratia Christi die Urstandsgnade in einer spezifischen Erweiterung und Vervollkommnung in sich begreift: Erst mußte wiederhergestellt werden, was verloren gegangen, erklärt kurz und treffend der Kirchenlehrer; hierauf sollte mitgeteilt werden, was zu mehren erübrigte (reformandum est, quod amissum est; postea conferendum, quod augendum).[1] Auf die innere Ergänzung und Vervollkommnung der Urstandsgnade durch Christus deutet er den paulinischen Lehrausspruch von der Überschwänglichkeit der Gnade (Röm. 5, 20): Es kam der Herr, bemerkt er, um die Gnade der Natur wiederherzustellen, oder vielmehr zu vermehren (venit Dominus, qui reformaret naturae gratiam, immo augeret), damit, nachdem die Sünde überschwänglich war, die Gnade noch überschwänglicher würde.[2] Diese Überzeugung, daß die Erlösungsgnade größer sei (maior redemptionis gratia, maiora visitationis Tuae [sc. Domini] munera)[3], als „die Gnade der Natur" gewesen ist, verleitet den Kirchenvater zu diesen und ähnlichen, fast kühnen Ausdrucksweisen, es habe uns die Schuld Adams mehr genützt als geschadet[4]; es habe die Schuld mehr Frucht abgeworfen als die Unschuld (fructuosior culpa quam innocentia).[5]

[1]) Epist. 71 ad Horontianum n. 8.

[2]) Epist. 45 ad Sabinum n. 15.

[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 19.

[4]) De institut. virg. 17, 104: amplius nobis profuit culpa (sc. Adae) quam nocuit.

[5]) De Jac. 1, 6, 21. Cf. Enarr. in Ps. 39 n. 20: felix ruina, quae reparatur in melius! Die berühmte liturgische Sentenz ‚felix culpa,



Im besonderen und formell ruht nun jene spezifische Vervollkommnung der Urstandsgnade begründet im Wesen der Gnade Christi als sog. „Wiedergeburts- oder Kindschaftsgnade".[1]) In ihr besitzt das erlöste Menschengeschlecht nicht bloß die ursprüngliche Gnadenausstattung der Gottähnlichkeit und -Nachbildlichkeit (in adoptionem filiorum dei assurgit humanum genus, habens in se, quod ad similitudinem et imaginem dei tributum est sibi)[2]), sondern zugleich auch den besonderen Vorzug, den es vor der durch den ersten (be-

---

quae tantum ac talem meruit habere redemptorem', deren Wortlaut vielfach, aber fälschlich, Augustin zugeschrieben wird (vgl. Förster, Ambrosius, S. 267 Anm. 66; zuerst hat J. Müller, Lehre von der Sünde, Bd. I, S. 523 hierauf aufmerksam gemacht, bezw. hierfür den Nachweis erbracht. Vgl. Deutsch, Des Ambrosius Lehre von der Sünde und Sündentilgung, S. 56) dürfte vielleicht auf den in liturgischen Dingen ohnehin einflußreichen Ambrosius zurückzuführen sein. Vgl. zur ambrosianischen Liturgie insbesondere Probst, Katholik 1882, Heft 1—4. Kienle, Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden 1884, S. 346ff.; 1885, S. 293ff. Schmid, Tübinger Theol. Quartalschrift 1885, S. 474ff.

[1]) Auch ‚adoptio regenerationis' genannt, De Spirit. st. II, 7, 64, weil sie, was der Name regeneratio ausdrückt, in der Mitteilung göttlicher Natur, bezw. des hl. Geistes besteht. Expos. in Ps. 118 serm. 1, 5; De interpell. II, 9, 35; De offic. ministr. III, 18, 107; De Spirit. st. I, 8, 92 sq. (letztere Stelle speziell über das Maß der Mitteilung des hl. Geistes). Dem hl. Geiste wird sie appropriiert und heißt darum ‚gratia Spiritus' (sancti), oder ‚gratia spiritalis'. Denn wenn auch jegliche Gnadenmitteilung erst- und grundursächlich auf die drei göttlichen Personen in gleicher Weise zurückgeht (De Spirit. st. III, 4, 28), so erklärt sich diese Appropriierung schon daraus, daß eben der Vater im Sohne, der Sohn aber im hl. Geiste wirkt. Ibid. n. 24. Da ferner die Eingießung der Gnade des hl. Geistes in die durch das Gift der Schlange in Adam erschlaffte und durch Laster abgezerrte Menschennatur gerade der Zweck der Ankunft Christi war, den schon die Prophetie des A. T. bezeichnete (Expos. in Ps. 118 serm. 1, 5), das Erlösungsverdienst Christi aber realisierte, erklären sich weiterhin die Bezeichnungen derselben als ‚gratia Christi' oder (seltener) als „Erlösungsgnade" (Expos. in Ps. 118 serm. 20, 19. Cf. De Jos. 11, 63), „Gnade des Herrenleidens" (De Cain II, 6, 19). Die sonstigen gewöhnlichen Bezeichnungen derselben als ‚gratia ecclesiae', ‚gratia baptismatis' etc. sind und werden durch das folgende von selbst klar.

[2]) Epist. 35 ad Horontianum n. 4.

gnadigten) Adam repräsentierten Menschheit voraus hat: plus est enim dei esse filium, quam possidere terram et consolationem habere.[1])

Die gratia Christi erscheint wie der Urstandsgnade so auch dem alttestamentlichen Offenbarungsinhalte gegenüber nicht bloß als relativ höheres Gnadenprinzip, sondern geradezu als das absolute Vollendungsprinzip überhaupt. So lautet die notwendige Schlußfolgerung aus den beiden in der Auffassung des Ambrosius vom Wesen der Gnade Christi eingeschlossenen Prämissen. Denn ein spezifisch höherer Inhalt, als Mitteilung der göttlichen Natur, und ein spezifisch höheres Maß, als die Fassungskraft der Natur in sich aufzunehmen vermag[2]), kann nicht verliehen werden. Die ganze christliche Ära erscheint darum als „die Gnade" im absoluten Sinne des Wortes.[3]) In ihr erschließt Christus die Scheunen seiner Gnade, um allen die Fülle seiner geistlichen Gnade mitzuteilen.[4]) Der Neue Bund bedeutet im Vergleiche zum Alten eine „neue" (nova gratia)[5]), vom Standpunkte der Prophetie des letzteren „zukünftige"[6]), in Rücksicht auf dessen Unvollkommenheit „vollendete Gnade"; denn nur ein „halbes Maß" (semiplena mensura, vgl. Osea 3, 2), nur eine „halbe Vollendung" (semiperfectio) bot der Alte Bund im Unterschiede vom Oktavtage des Neuen, der erst das Vollmaß (plenitudo mensurae), die Vollendung (perfectio) der Gnade,

---

[1]) Expos. in Luc. V, 61. Cf. Epist. 71 ad Horontianum n. 9. Mit den der Bergpredigt Christi entlehnten Ausdrücken ‚possidere terram' (Matth. 5, 4) und ‚consolationem habere' (ibid. v. 5) umschreibt Ambrosius des öfteren die Urstandsgüter, die oben mit ‚incolatus', bezw. ‚requies paradisi' zusammengefaßt wurden.

[2]) Cf. De Spirit. st. I, 8, 92 sq.

[3]) Exam. IV, 4, 13. De Jos. 14, 82. De bened. patriarch. 10, 43; 12, 57. De Elia 19, 69.

[4]) De Jos. 13, 79.

[5]) Epist. 20 ad Marcellinam n. 17. De Isaac 6, 56. Expos. in Ps. 118 serm. 6, 25. De interpell. I, 5, 12.

[6]) Apol. proph. David I, 5, 23. Expos. in Ps. 118 serm. 1, 5.

die reife Frucht derselben darbot.[1]) Jener war nur Schatten im Vergleiche zum Lichte der aus dem Leiden des Herrn aufleuchtenden Gnade.[2]) Mochte er immer teilhaben an der (Gnaden-) Oktav (sc. des christlichen Zeitalters)[3]), so lag doch selbst dieser Teil noch im Schatten verborgen bis zum Aufgange der Sonne der Gerechtigkeit (Malach. 4, 2).[4]) Erst Christus Jesus, der Herr, deckte den geistigen Inhalt auf, der innerhalb der materiellen Hülle des Gesetzes verschlossen war.[5]) Winter war es vor der Ankunft, um mit einer andren metaphorischen Wendung des Kirchenvaters abzuschließen, da kam Christus, und Sommer ward es ... Er hat gelitten, und alles begann mit den Triebkräften der neuen Gnade zu sprossen.[6])

Die Gnade Christi führte nun, wie bereits gesagt wurde, zur Konstitution des „Reiches Gottes", das seine objektive Verwirklichung in der Kirche Christi, seinen subjektiven Bestand in der religiös-sittlichen Vollendungszuständlichkeit des erlösten Menschen hat.

2. Die Gnade Christi als konstituierendes Prinzip des Reiches Gottes.

Zweck und Folge des oben zitierten Satzes, es sei erst wiederherzustellen, was verloren gegangen sei, hierauf mitzuteilen, was der Mehrung bedürfe, drückt Ambrosius mit den bedeutungsvollen Worten aus: ut per paradisum ad regnum perveniatur.[7]) Da die wesentliche Grundlegung des Reiches Gottes der diesseitigen Heilsordnung angehört, sind diese Worte ihrem wesentlichen Inhalte nach auch auf letztere zu

---

[1]) Epist. 44 ad. Horontianum n. 5, 8, 10. Epist. 26 ad Irenaeum n. 9. Epist. 20 ad Marcellinam n. 17.

[2]) De Cain et Ab. II, 6, 19.

[3]) Cf. De parad. 15, 75. De Jac. II, 1, 1.

[4]) Epist. 24 ad Horontianum n. 6.

[5]) Expos. in Ps. 118 serm. 8, 16. De interpell. I, 5, 12.

[6]) Expos. in Ps. 118 serm. 6, 25.

[7]) Epist. ad Horontianum n. 8.

beziehen. Wenn ferner die alttestamentliche Prophetie als den Zweck der Ankunft Christi „die Eingießung der (Adoptions-) Gnade des hl. Geistes“ in die durch das (Sünden-) Gift der Schlange in Adam erschlaffte und durch Laster abgezerrte Menschennatur nennt[1]), so kündigt dieselbe, worauf Ambrosius aufmerksam macht, zugleich auch als Gnadenwirkung seines Leidensverdienstes, durch welches die ganze Welt Christo untertan wurde)[2]), die (in der messianischen Zeit) bevorstehende Gründung (futuram aedificationem)[3]) seines Friedensreiches und dessen Ausbreitung über den ganzen Erdkreis an (regnum pacificum Christi toto orbe diffusum).[4]) Mit Recht umschreibt darum der Kirchenvater den oben genannten Zweck der Ankunft Christi mit den Worten: Er ist in diese Welt gekommen, um sich aus uns ein Reich zu bereiten (venit in hunc mundum, ut regnum sibi pararet ex nobis)[5]), und nennt als innerlich-konstituierendes Ferment desselben gerade die Gnade des hl. Geistes, bezw. die Kindschaftsgnade. Durch die geistliche Gnade werden wir nämlich insgesamt zum Reiche Gottes gesalbt (omnes enim in regnum dei unguimur gratia spiritali).[6]) Durch Annahme an Kindesstatt (per adoptionem), sagt er an einer andren Stelle, hat uns der hl. Geist in das Reich aufgenommen, so daß wir, wie er andren Orts folgert, in ähnlicher Weise, wie der hl. Geist selbst auf Grund seiner Natur und seiner (in ihr begründeten) Herrschergewalt, aus Gnade die Herrschaft teilen werden mit Christus im Reiche Christi (etiam nos in Christi regno conregnaturos Christo. Vgl. II. Tim. 2, 11ff.).[7])

Es soll nun das Reich Gottes, das in sich die Gnaden-

---

1) Expos. in Ps. 118 serm. 1, 5.
2) Enarr. in Ps. 43 n. 64.
3) Epist. 70 ad Horontianum n. 1. De Isaac 3, 7.
4) Enarr. in Ps. 40 n. 37.
5) De fid. V, 12, 146 sq.
6) De myst. 6, 30.
7) De Spirit. st. III, 20, 156.



fülle des Kreuzesverdienstes[1]), das reiche Erbe, das Christus uns hinterlassen hat[2]), zur Verwirklichung und Darstellung bringt, zunächst seinem allgemeinen und objektiven Bestande nach ins Auge gefaßt werden. Denn damit wird einerseits der Schlüssel für das Verständnis des subjektiven Besitzes desselben, andrerseits die Grundlage für die unten folgende Erörterung der einzelnen Gnadengüter, die es umschließt, gewonnen. Dem unermeßlichen Inhalte, den das Reich Gottes mit der ubertas gratiae spiritalis[3]) im Innern darstellt, entspricht vor allem der universelle Charakter, den dasselbe in seiner objektiven Verwirklichung nach außen in dreifacher Hinsicht an sich trägt. Schon der räumlichen Ausdehnung nach bekundet sich derselbe: es wird in seiner jenseitigen Form ausmessen und -füllen die Räume des Himmels und der einzelnen Himmel. Es wird darum in Rücksicht auf seine jenseitige Daseinsform gewöhnlich das „himmlische" oder „Himmelreich" oder das „Reich der Himmel" genannt. In seiner diesseitigen Gestalt erstreckt es sich bis an die Grenzen der Erde. In dieser Ausdehnung über den ganzen Erdkreis schaut schon die alttestamentliche Prophetie das Friedensreich Christi (sieh oben). „Erdkreis" (orbis terrarum) kann es geradezu nach der Ansicht unsres Heiligen genannt werden; denn über den Meeren ist es gegründet und bereitet über den Strömen (Ps. 23, 2).[4]) Auch der innere Grund hierfür wurde bereits oben genannt, darin bestehend, daß die ganze Erde Christo, auf den Titel seines Leidens hin, untertan ward.[5])

Der universelle Charakter eignet dem Reiche Christi ferner auch der Zeit nach. Seine Dauer umspannt zunächst alle künftigen Zeiten; denn ein unvergängliches und ewiges

[1]) De incarn. 5, 39. Epist. 2 ad Constantium n. 26.
[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 14, 41.
[3]) De Jos. 13, 79.
[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 12, 25.
[5]) Enarr. in Ps. 43 n. 64.

Reich (regnum perpetuum atque aeternum) errichtete Christus[1]), das gerade in dieser ewigen Dauer seine besondere Gewalt bewährt.[2]) Sie umspannt im gewissen Sinne aber auch den ganzen Zeitenfluß der Vergangenheit. Denn seine Anfänge gehen zurück vor den Beginn der Zeiten (ante saecula), auf den ewigen Ratschluß Gottes.[3]) Sein endliches Erscheinen, „sein künftiger Aufbau" war Gegenstand sehnsüchtigster Erwartung für die Engelwelt[4]), Inhalt der alttestamentlichen Weissagung[5]), Zweck der Ankunft Christi[6]), dessen Leiden und Sterben den meritorischen Grund für den tatsächlichen Aufbau legte[7]), in dessen geistlicher Gnade, wie oben dargetan wurde, das innerlich-konstitutive Element zu erblicken ist.

Universell muß endlich das Reich Gottes auch genannt werden in Hinsicht auf die Zahl seiner wirklichen oder berufenen Glieder. Ihm gehören tatsächlich an alle Engel und Auserwählten des Himmels, sowie alle noch im Läuterungsprozesse begriffenen Auserwählten im Jenseits (sieh unten die Lehre von der sog. Gemeinschaft der Heiligen) und alle Gläubigen des Diesseits. Selbst Sünder gehen (im Diesseits)[8]) der Zugehörigkeit zu ihm nicht verlustig. „Himmel", sagt insofern Ambrosius, und auch „Welt" könne es genannt werden (caelum dicitur et mundus), weil es nicht bloß Engeln und Erzengeln vergleichbare Heilige, sondern auch gar viele „Irdische" (plerosque terrenos, sc. im ethischen Sinne) in sich birgt.[9]) Berufen zu seiner Zugehörigkeit sind ausnahmslos

---

[1]) De Abrah. II, 9, 66. De Tob. 20, 74.
[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 17, 20.
[3]) De fid. III, 10, 64. Cf. De Abrah. II, 10, 74.
[4]) Expos. in Luc. II, 88 sq.
[5]) Epist. 70 ad Horontianum n. 1.
[6]) De fid. V, 12, 146 sq.
[7]) Enarr. in Ps. 43 n. 89. De Tob. 20, 74. De incarn. 5, 39. Epist. 2 ad Constantium n. 26.
[8]) Ausgeschlossen sind und bleiben nur die Verdammten des Jenseits.
[9]) Expos. in Ps. 118 serm. 12, 25.

alle Menschen auf Erden. In diesem Sinne ruft der Kirchenvater aus: Fürwahr, den ganzen Erdkreis umschließt die Kirche, in der nicht allein Jude und Grieche ist, nicht (allein) Barbar oder Skythe, nicht (allein) Sklave oder Freier (vgl. Kol. 3, 11); alle sind wir eins in Christus; allen leuchtet die Sonne (der Gerechtigkeit); allen erglänzt der Tag (Christi).[1]) Das Reich Gottes ist keine auf bestimmte Menschenklassen oder auf bestimmte Nationen beschränkte Theokratie. Als internationales Reich ist es vielmehr „Gemeingut der Völker" [2]), insofern die ganze Heidenwelt, wie Ambrosius im Einklange mit und mit Berufung auf die paulinische Lehre an unzähligen Stellen hervorhebt, zum Eintritt in dasselbe berufen ward, ja dasselbe mit seinem Eintritt gerade seinem äußeren organischen und universalistischen Aufbau nach konstituierte.

Es begreift sich, daß neben einem derartig universell angelegten Reiche, das der Extension nach gleichsam Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit, Engel und Menschen umfaßt, intensiv aber die ganze Fülle der Vollendungsgnade in ihrer historischen Verwirklichung darstellt, ein andres ähnliches keinen Platz mehr hat. Ambrosius nimmt denn auch wiederholt Veranlassung, die numerische Einheit bzw. Einzigkeit des Reiches Gottes hervorzuheben. Er führt namentlich in seiner Polemik gegen den Arianismus und Mazedonianismus dieselbe auf den tieferliegenden Grund, nämlich auf das Wesen des dreieinigen Gottes selbst, des Stifters und Besitzers desselben, bzw. auf die Konsubstanzialität der drei göttlichen Personen zurück. Er verteidigt das Reich Gottes als regnum Trinitatis[3]) und weist zugleich mit überzeugter Entschiedenheit und ausgiebiger Verwertung des vorliegenden Schriftmaterials nach, daß sowohl das „Reich des Gottessohnes" (regnum Filii dei)[4]), als auch das „Reich des Menschen-

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 12, 25.
[2]) Enarr. in Ps. 43 n. 64.
[3]) Cf. De Abrah. II, 9, 66.
[4]) De fid. III, 12, 92—102.

sohnes" (regnum Filii hominis)[1]), dessen er trotz der dereinstigen Übergabe an den Vater nicht verlustig gehen wird[2]), als auch endlich das „Reich des hl. Geistes[3]) unter sich selbst und mit dem „Reiche des Vaters" (regnum Patris) identisch seien.

Das numerisch-einzige Reich Gottes ist nun zugleich in einem ganz eigenartig tiefen und wahren Sinne in sich ein organisch-einheitliches Reich. Wir können nämlich im Einklange mit der Lehrauffassung unsres Kirchenfürsten das Reich Gottes betrachten als die Gesamtheit aller derjenigen, die ihm als Glieder angehören, oder, um es ohne Umschreibung auszusprechen, als die „Kirche Christi". Denn unter diesem Gesichtspunkte repräsentiert sich dasselbe als die Vereinigung (congregatio) der Gläubigen, die aus allen Völkern, speziell den heidnischen Völkern, sich sammelte; als die Gemeinde (ecclesia) der Christusangehörigen, die in ihrer Gesamtheit das „Reich" oder den „Staat" oder die „Stadt Gottes" (civitas dei) bilden, deren Mauern die allerorts auf Erden bestehenden (Einzel-) Gemeinden der Gläubigen (ecclesiarum conventus), dessen Steine die (einzelnen) Gläubigen sind, weil nämlich ein Gefüge von lebendigen Steinen ihre Mauern aufführt.[4])

---

[1]) De fid. V, 12, 147. Zur Ermöglichung einer klareren theoretischen Lehrentwicklung pflegt Ambrosius nicht selten, namentlich in seinen polemischen Auseinandersetzungen, zwischen dem Filius dei und Filius hominis zu unterscheiden.

[2]) De fid. V, 12, 150. 153.

[3]) De Spirit. st. III, 20, 156 sqq.

[4]) Cf. Apolog. proph. Dav. I, 17, 82. In der Sache besteht zwischen dem „Reiche Gottes" und der „Kirche Christi" kein Unterschied. In der Auffassungs- und Ausdrucksweise hat die besondere Rücksicht auf den göttlichen Faktor bzw. auf den Gnadeninhalt mehr den Gebrauch des Ausdruckes ‚regnum dei' bei Ambrosius zur Folge, während in Rücksicht auf den menschlichen Faktor bzw. auf den auch äußerlich und sichtbar in die Erscheinung tretenden Organismus des Reiches mehr der Ausdruck ‚ecclesia Christi' im Gebrauch steht. — Außer den Bezeichnungen „Reich Gottes", „Kirche Christi", „Staat" oder „Stadt Gottes" steht, was sich aus dem vorbildlichen



Eine genauere Prüfung des Verhältnisses, in welchem Christus zu seinem Reiche, der Kirche, steht, klärt uns zugleich über das eigentliche innere Wesen der letzteren auf. Wir dürfen uns nämlich dasselbe nicht als eine bloß moralische Beziehung, etwa als ein äußerlich-juridisches Besitzverhältnis vorstellen, durch welches Christus sein Reich inne hat. Es ist vielmehr dieses sein Verhältnis zu demselben als ein formell-ursächliches zu fassen, als eine innerlich-organische Verbindung, als eine real-mystische Vereinigung, kraft welcher Christus fort und fort seine Kirche von innen und aus seinem Innern heraus durch Mitteilung seines Lebens konstituiert, erhält, besitzt, belebt und beherrscht. Die Kirche als Gesamtheit der Gläubigen erscheint auf Grund dieser realen, mystisch-organischen Verbindung mit Christus als der Leib Christi, dessen Glieder die Gläubigen bilden: Regnum est indivisum . . . in unum corpus assurgens; hic autem Christus in suo corpore est.[1]) Diese Auffassung vom inneren Wesen und Leben der Kirche tritt bei Ambrosius allerorts klar und bestimmt zu Tage.[2]) Im engsten Zusammenhange damit steht die Bestimmung des Verhältnisses Christi zur Kirche als einer nuptialen Verbindung, in der er derselben sein eigenes Leben mitteilt und sie selbst zur ‚Eva resuscitata', zur lebenspendenden Mutter der Gläubigen, macht. Darauf deutet er namentlich unter Bezugnahme auf cap. 5 des Ephesierbriefes die Bildung des Weibes aus einer Rippe des schlafenden Adam, sowie die Einsetzung der Paradiesesehe. Die aus den Heidenvölkern sich bildende Kirche ist das

---

Charakter der alttestamentlichen Theokratie gegenüber der neutestamentlichen von selbst erklärt, die Benennung „himmlisches" oder „geistiges" oder „oberes Jerusalem" häufig im Gebrauche; ferner (seltener) die Ausdrücke „Tempel Gottes", „Haus Gottes", „geistiges Haus" etc., nämlich auf Grund des inneren Einwohnens Gottes.

[1]) Expos. in Luc. VIII, 96.

[2]) Sollte auch seine Lehre von der Kirche in andren unwesentlichen Punkten vielleicht weniger klar erscheinen. Vgl. Förster, Ambrosius, S. 162 ff. (nicht frei von einseitiger Tendenz).

Weib, das Vater und Mutter (d. i. das Heidentum) auf den prophetischen Zuruf hin „vergiß deines Volkes und des Hauses deines Vaters" (Ps. 44, 11) verläßt und dem Manne, von dem Johannes spricht (vgl. Joh. 1, 27), d. i. Christo anhängt. Aus seiner, des zweiten Adam Seitenwunde (vgl. Joh. 19, 34), wurde sie gebildet. Die Seite Christi bildet das Leben der Kirche (costa Christi vita ecclesiae est).[1]

Die vorchristliche Zeit bildete den Verlobungsstand. Denn auch in dieser Zeit war sie nicht etwa dem Moses oder dem Sohne Naves, Jesus, anverlobt, sondern allein Christus ist ihr Verlobter (solus ... Christus est sponsus).[2] Schon zu Beginn der Welt, im Paradiese, ging sie die Verlobung ein. Durch die Sintflut ward sie (als Braut) vorgebildet, durch das Gesetz verkündigt, durch die Propheten gerufen, bis sie endlich, nach langem Harren auf die Erlösung der Menschen, auf die Schönheit des Evangeliums und die Ankunft des Geliebten mit ungestümem Drängen sich in seine Arme werfen konnte, ausrufend: „Er küßte mich mit dem Kusse seines Mundes" und beifügend: „Seine Brüste sind nämlich besser als Wein" (Kant. 1, 1).[3] Sie war allerdings erkrankt in Adam vom Gifte der Schlange und siech vom Aussatze der Sünde und schritt selbst in den Töchtern Sions als lüsterne Buhlerin einher ... Aber da sie durch mancherlei (Offenbarungs-) Aussprüche belehrt ward über die Ankunft dessen, der das Verführungsgift der Schlange beseitigen und die Gnade des hl. Geistes mitteilen würde, da entbrannte sie in Sehnsucht, ... um Christo anzuhangen; da eilte sie, mit ihm sich zu vermählen, damit sie eines Geistes mit Christo würde und sein Leib, nachdem sie vordem den Leib einer Buhlerin trug.[4] Der neue Bund stellt hingegen den Brautstand Christi und der Kirche dar. Die Zeit der Vermählung (introductio

[1]) Expos. in Luc. II, 86. Cf. Enarr. in Ps. 36. n. 37.
[2]) De fid. III, 10, 71 sqq.
[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 1, 4.
[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 1, 5.





in cubiculum) fällt nämlich zusammen mit der Zeit des Leidens, mit der Öffnung der Seite, der Ausgießung des Blutes, der Einbalsamierung zum Begräbnisse und dem Geheimnisse der Auferstehung. Mit Beziehung auf Kant. 1, 3 und mit tiefsinnigem Hinweise auf die Überschattung Mariens durch den hl. Geist (Luk. 1, 35) erklärt der Kirchenvater als das Brautgemach, in welches die Kirche nicht bloß als Verlobte (sponsa), sondern als Vermählte (nupta), über die Schlüssel der bräutlichen Verbindung (claves copulae) verfügend, eintreten durfte, den Leib Christi (cubiculum ecclesiae corpus est Christi).[1])

Aus der vorstehenden Auffassung des Verhältnisses Christi zur Kirche als einer innerlich-organischen und bräutlichen Liebes- und Lebensverbindung zieht nun Ambrosius auch die Schlußfolgerung, die sich für die Kirche selbst und für die Glieder der Kirche ergibt. Zur jungfräulichen[2]), königlichen[3]) Braut erhoben, hat sie der König eingeführt in alle inneren

---

[1]) Ibid. n. 16. Für den vorliegenden Zweck, die mystisch-reale, innerlich-organische Liebes- und Lebensverbindung, in welcher die Kirche als Gesamtheit der Gläubigen schon im Diesseits mit Christus als dessen Leib und Braut steht, zu beleuchten und damit zugleich Klarheit zu verschaffen über die Besitzform, in welcher dieselbe den Gesamtinhalt der Gnade Christi inne hat, genügt das oben Vorgetragene. Nur kurz angedeutet soll eine andre Modifikation werden, mit der Ambrosius das bräutliche Verhältnis zwischen Christus und seiner Kirche erklärt und begründet. Ausgehend von den alttestamentlichen Vorschriften über die sog. Leviratsehe einerseits, von der schon von Paulus (vgl. Gal. 4, 22) erörterten, typischen Darstellung des Alten und Neuen Bundes durch Agar und Sara andrerseits (cf. Enarr. in Ps. 43 n. 56 sqq.), betrachtet der Kirchenvater die Kirche vermählt mit dem jüdäischen Zeremonialgesetze, „in dessen Banden schmachtend sie nichts erfuhr von den Geheimnissen der legitimen Ehe.“ Nach dem Absterben des Gesetzes erfolgte sodann ihre zweite Vermählung, welche der Neue Bund darstellt, die rechtmäßige eheliche Verbindung mit dem zweiten Manne, der von den Toten auferstanden ist. Im Unterschiede von der Synagoge, deren Haupt das Gesetz war, ist nunmehr Haupt der Kirche Christus etc. Enarr. in Ps. 43 n. 61 sqq.

[2]) De virginib. I, 5, 22; 6, 31.

[3]) Expos. in Luc. VII, 96. Expos. in Ps. 118 serm. 17, 20.

Geheimnisse.[1] Sie befindet sich im seligen, überreichen Genusse seines Lebens[2]; im ungeteilten Besitze seiner vollen Hinterlassenschaft[3]: Die „Gnade Christi" wird zur „Gnade der Kirche" (gratia ecclesiae).[4] Es ist hier noch nicht der Platz, von den einzelnen Gnadengütern, in deren Besitz die Kirche auf Grund ihrer real-mystischen Verbindung mit Christus sich befindet, eingehender zu handeln. Nur summarisch und dem Namen nach soll vorläufig darauf hingewiesen werden. Durch und in Christus befindet sie sich nämlich im Besitze des Heiles[5], im Besitze der wahren Freiheit nach vorausgegangener Knechtschaft[6], im Besitze eines „neuen", „ewigen Lebens" nach vorausgegangenem, greisenhaftem Absterben[7]; es eröffnen sich für sie ferner die Schätze der Weisheit und Erkenntnis, welche in Christus verborgen sind (Kol. 2, 3)[8]; sie erstrahlt in der Schönheit des Tugendglanzes, sowie im Reichtume des Tugendverdienstes[9], dem als Lohn, als Frucht (fructus haereditatis) das Reich der Himmel entspricht[10]: kurz, sie befindet sich mit der geistlichen Gnade im Besitze der Fülle des hl. Geistes[11], des dreieinigen Gottes überhaupt, dessen Quellen ihr befruchtend zuströmen.[12]

Für den einzelnen Menschen ergibt sich aus der Tatsache, daß die Gnade Christi wesentlich Gnade der Kirche und die ganze Hinterlassenschaft Christi an die (erlöste) Menschheit gerade in ihrem Schoße hinterlegt ist, als not-

---

1) Expos. in Ps. 118 serm. 1, 16.
2) Exam. III, 17, 71.
3) Expos. in Ps. 118 serm. 14, 41.
4) Exam. III, 17, 71. Enarr. in Ps. 39 n. 11.
5) Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 1, 17.
6) De Abrah. II, 10, 72. 75. Apolog. proph. Dav. I, 17, 82. Enarr. in Ps. 43 n. 61.
7) Expos. in Luc. II, 88; VIII, 56.
8) Expos. in Ps. 118 serm. 1, 16.
9) Ibid. serm. 17, 20. 21.
10) Ibid. serm. 14, 41.
11) De virginib. I, 6, 31. De myst. 6, 30.
12) De virginib. I, 5, 22.

wendige Konsequenz, daß er seinerseits nur durch Vermittlung der Kirche in den Besitz der Erlösungsgnade Christi gelangen kann. Durch die Gnade der Kirche, erklärt kurz und bestimmt der Heilige, erlangen wir unsre Erlösung.[1]) Sie ist (in der bräutlichen Lebensgemeinschaft mit Christus) die „wieder erweckte Eva" (Eva resuscitata), die „Mutter aller" [2]), die dem einzelnen Gläubigen, der, wie das Kind im Mutterschoße, in der innerlichst-organischen Verbindung mit ihr steht[3]), oder vielmehr jenem bräutlichen Verhältnisse selbst entstammt, ihr eigenes Leben, das ihr aus Christus zuströmt, mitteilt.[4]) Und zwar gelangt der einzelne als Glied der Kirche nach den für einen Organismus geltenden Gesetzen in den Mitbesitz des ganzen Inhaltes der gratia ecclesiae und damit der im Reiche Gottes hinterlegten und dargestellten Hinterlassenschaft Christi. Diese Wahrheit erblickt Ambrosius bereits in der tunica inconsutilis Christi (Joh. 19, 23) typisch ausgesprochen. Sie bedeutet, sagt er, den Glauben (im objektiven Sinne); denn nicht in bestimmten Anteilen gelangt derselbe zu den einzelnen, sondern dem ganzen Umfange nach beanspruchen und besitzen ihn alle. Was nicht geteilt werden kann, verbleibt in seiner Totalität den einzelnen.[5]) Noch ausführlicher bringt Ambrosius den gleichen fundamentalwichtigen Gedanken in seiner Erklärung zu Ps. 118, 111 zum Ausdrucke: Wir alle, sagt er, besitzen die

---

[1]) Enarr. in Ps. 39 n. 11.

[2]) Expos. in Luc. II, 86. 88. De virginib. I, 6, 31. Enarr. in Ps. 36 n. 37. Enarr. in Ps. 39 n. 11.

[3]) Expos. in Luc. V, 92: nos viscera sumus ecclesiae, quoniam membra sumus corporis eius de carne eius et de ossibus eius. Cf. De virginib. I, 6, 31.

[4]) De virginib. I, 5, 22: virgo est ergo (ecclesia), quae nupsit; virgo, quae nos suo utero portavit; virgo, quae genuit; virgo quae proprio lacte nutrivit... Qualis est haec virgo, quae Trinitatis fontibus irrigatur; cui de petra fluunt aquae, non deficiunt ubera, mella funduntur. Petra autem est juxta apostolum Christus. Ergo a Christo non deficiunt ubera, claritas a deo, flumen a Spiritu.

[5]) Expos. in Luc. X, 119.

Hinterlassenschaft Christi. Nicht etwa bloß als Teilerben, sondern als Universalerben sind wir ins Testament Christi gesetzt worden . . . Und es erleidet das Erbe des einzelnen keinen Eintrag durch das, was auch Miterben als Erbteil zu beanspruchen haben. Das Verdienst bleibt vielmehr ungeschmälert, ja steigert sich für den einzelnen um so mehr, je größer die Zahl derer ist, die in seinem Besitze sich befinden.[1]) Anders verhält es sich mit einer menschlichen Erbschaft . . . Ungeteilt ist aber das Reich Christi, ungeteilt seine Hinterlassenschaft. Wie könnte es auch sein, daß sein Erbe geteilt würde, da die Frucht seiner Erbschaft, das Himmelreich, unteilbar ist! . . . In ihrem vollen Umfange gelangt demnach die Schenkung Christi an die einzelnen. Alle besitzen sie, ohne daß der einzelne an derselben einen Verlust erlitte.[2]) Mit andren Worten: Der einzelne Gläubige

---

[1]) Es kann sich selbstverständlich nicht um einen wesentlichen Zuwachs des Gnadeninhaltes handeln; denn ‚gratia aequalis per omnes' lautet ein Axiom des Heiligen, Epist. 7 ad Iustum n. 10. Gemeint kann nur sein ein akzidentelles Wachstum derselben. Ein dreifaches derartiges Wachstum kennt Ambrosius. So deutet er auf das rein äußerlich-numerische, „stetige Wachstum der Gnade Christi" auf Grund der in fortschreitender Frequenz sich wiederholenden Mitteilung derselben an die einzelnen Menschen den auf Christus bezogenen Segen Jakobs (Gen. 49, 22). Cf. De bened. patriarch. 11, 47. Eine graduelle Steigerung der Gnade wird auch ermöglicht und verwirklicht durch die Intensität der subjektiven Ergreifung und Geltendmachung im Tugendleben. In diesem Sinne fügt Ambrosius dem obengenannten Axiom ‚gratia aequalis per omnes' ergänzend bei ‚virtus autem diversa in singulis' (sieh unten die Lehre vom Heilsverdienste). Die dritte Art gradueller Unterschiedlichkeit deuten wohl die Worte des Kontextes an, „es steigere sich das Verdienst des einzelnen nach der Zahl derer, die im Besitze (des Erbes Christi) sich befänden." Sie hat ihren Grund in der Macht der Fürbitte in der Kirche (im weiteren Sinne), . . . insofern alles, was die Gesamtheit als solche, aber auch was jedes einzelne Glied des kirchlichen Organismus an religiösen Gütern besitzt und wirkt, jedem einzelnen und allen andren in irgend welcher Weise mehr oder minder zu Nutzen kommt (sieh unten die Lehre von der sog. Gemeinschaft der Heiligen).

[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 14, 41.

befindet sich im subjektiven Besitze des Reiches Gottes seinem vollen (Gnaden-)Umfange und Inhalte nach; es wird zum „Reiche Gottes in uns", bzw. zur religiös-ethischen Vollendungszuständlichkeit des erlösten Menschen. Purpurrot, so drückt Ambrosius kurz die Wirkung und Bedeutung der Erlösungsgnade Christi für den einzelnen aus, ist das Blut Christi (vgl. Kant. 7, 5), das die Seelen der Heiligen durchdringt, erstrahlend nicht bloß im Farbenschimmer, sondern auch im Glanze der Macht; denn Könige schafft es, und zwar Könige besserer Art, denen es ein ewiges Reich mitteilt (reges facit, et meliores reges, quibus regnum donet aeternum).[1]) Dementsprechend lautet auch das Prognostikum unsrer ganzen eschatologischen Zukunftserwartungen kurz: Nos in Christi regno conregnaturos Christo per adoptionem.[2])

Es handelt sich nun im folgenden, die Güter, welche das Reich Gottes im einzelnen umschließt, und deren subjektiver Besitz oder Nichtbesitz für die Gestaltung unsres ewigen Loses entscheidend sein wird, näher ins Auge zu fassen und zu bestimmen.

3. Der allgemeine Heilscharakter des Reiches Gottes.

Die allgemeinste Bezeichnung des Gesamtkomplexes der im Reiche Gottes eingeschlossenen Güter ist „Heil". Die ganze neutestamentliche Theokratie faßt der Kirchenvater auf unter dem Gesichtspunkte eines Gastmahles, in welchem das Heil zum Genusse dargeboten wird (salutaris mensae convivium)[3]), das christliche Zeitalter als den Tag des neuen Heils (dies novae salutis), der mit der Auferstehung Christi aufzuleuchten begann.[4]) Damit legt die Lehre vom Reiche

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 17, 20.
[2]) De incarn. 20, 157.
[3]) De Jos. 9, 47. Cf. Enarr. in Ps. 1 n. 33.
[4]) Epist. 44 ad Horontianum n. 6. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 12, 3. 21.

Gottes von selbst eine genauere Bestimmung des ambrosianischen Heilsbegriffes nahe.

Allererst besagt nun derselbe die Genesung aus einem Krankheitszustande: Salutis medicina vulneri quaeritur, gratia sanitati.[1]) Was hier der Kirchenvater vom religiös-sittlichen Standpunkte in Beziehung auf den einzelnen Menschen ausspricht, findet seine Anwendung auf die in Adam gefallene und durch Christus erlöste Menschheit überhaupt. Vergegenwärtigen wir uns den traurigen Zustand, in welchen sie durch die Erbsünde gestürzt wurde, und erwägen wir, daß dieser Zustand nicht bloß als schlechthiniger Nichtbesitz des incolatus paradisi im psychisch-subjektiven und physisch-objektiven Sinne verstanden werden darf, sondern zugleich als ein Zustand positiver Sündhaftigkeit und Straffälligkeit, so wird es erklärlich, daß eine wesentliche Repristination der Gnadenausstattung des Menschen im Urstande in allererster Linie die Erlösung aus diesem Sündenzustande, die Heilung der schweren Wunden, an denen die in Adam gefallene Menschheit zum Tode erkrankt war, zur notwendigen Voraussetzung hatte. Die Gnade Christi, welche nun tatsächlich zunächst und wesentlich die Wiederherstellung der Gnade der Natur und die Zurückführung des (inneren) Menschen ins Paradies in sich begreift, wird unter diesem Gesichtspunkte bzw. unter den genannten Voraussetzungen notwendig zur Erlösungs- oder Heilsgnade; ihre Güter, welche den Inhalt des Reiches Gottes ausmachen, qualifizieren sich vor allem als Heilsgüter. In diesem Sinne finden wir denn auch den Heilsbegriff der ambrosianischen Theologie (nach der negativen Seite) durchgängig bestimmt. Das christliche Heil schließt in sich den Nachlaß der Sünden[2]), die Paralysierung der Wirkungen des physischen Todes als Folge der Sünde

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 2, 3.
[2]) Exam. IV, 5, 22. De Jac. II, 7, 30.



durch die Auferweckung der Toten[1]), den Sturz der dämonischen Bosheit und des Heidentums[2]), die Ausschließung des Sündentodes und der ewigen Verdammnis[3]) u. s. f. Als „Sohn des Heils" wird darum Matthias dem „Sohne des Verderbens", Judas, gegenübergestellt, dessen Apostolat auf ihn überging.[4])

Weil nun der Heilszustand im Erlösten von der subjektiven Ergreifung bzw. vom subjektivem Besitze „der Gnade des hl. Geistes" bedingt ist, darum gewinnt allerdings der Heilsbegriff in der praktisch-religiösen Auffassung unsres Kirchenvaters zugleich auch einen eminent positiven Inhalt. Er wird zum Inbegriffe alles dessen, was Christi erste Ankunft überhaupt der Menschheit gebracht hat[5]), und erweitert sich so sachlich zum Synonym der Gnade Christi bzw. des Reiches Gottes selbst. Damit ist denn auch der Umfang des christlichen Heils seinem allgemeinen Inhalte nach bereits bestimmt. Es erübrigt, den universellen Charakter seiner Zweckbestimmung und Wirksamkeit zu beleuchten. Derselbe eignet demselben schon dadurch, daß es sich im Unterschiede von den alttestamentlichen Heilsinstitutionen auf den ganzen Menschen wirksam erstreckt, speziell auch auf den Leib desselben[6]), dessen Heil in der künftigen Auferstehung beruht (in utroque redemptum hominem, in utroque salvari; neque animam sine carne, neque carnem sine anima).[7]) Derselbe eignet ihm ferner dadurch, daß es als ‚salus universorum' im weitesten Sinne des Wortes auf alle Menschen[8]) auf der

---

1) Exam. IV, 5, 22. De Jac. II, 7, 30.
2) Exam. IV, 9, 34.
3) De Cain et Ab. II, 3, 11. De Tob. 14, 47. De Abrah. II, 11, 84.
4) Enarr. in Ps. 40 n. 32.
5) Cf. De Jos. 13, 79. De Jac. II, 7, 30. Exam. IV, 5, 22. Expos. in Ps. 118 serm. 6, 2; serm. 12, 21. De Nabuth. 14, 58.
6) De Abrah. I, 4, 29. Expos. in Luc. V, 39.
7) De poenit. I, 17, 95. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 10, 17.
8) De Cain et Ab. II, 3, 11. De bened. patriarch. 11, 56. Expos. in Ps. 118 serm. 5, 40.

ganzen Welt (salus terrarum) sich erstreckt[1]), selbst auf die größten Sünder, die von ihm nicht ausgeschlossen sind[2]), selbst auf das Kind von einem Tage, das nicht ohne Sünde ist.[3]) Denn alle haben das Heil vonnöten, alle können aber auch des Heiles teilhaftig werden; denn die Natur des Menschen erweist sich an sich heilsfähig (medicinabilis ad salutem).[4]) Die Heilstat des Kreuzes Christi erweiterte die Kirche zur internationalen Heilsanstalt, in der auch die Heidenwelt zum Heile gelangte und noch immer gelangt (currit ad salutem).[5]) In ihr wird selbst der Rest des verstoßenen Judenvolkes am Ende der Welt, wenn einmal die Fülle der heidnischen Welt eingetreten sein wird, aus Gnade und Erbarmen noch das Heil finden.[6]) Wie es endlich auf keine bestimmten, nationalen Grenzen, so ist es auch nicht auf bestimmte Zeiträume beschränkt, sondern ein bleibendes, ewiges Heil: Salus perpetua, salus aeterna und ähnlich wird es darum häufig genannt.[7]) Gerade im Jenseits wird es erst zur vollen inhaltlichen Auswirkung und äußeren Entfaltung gelangen[8]), sowie in den gesicherten Besitz des Menschen übergehen, so daß es unter diesem Gesichtspunkte und vom Standpunkte des Diesseits beurteilt, noch als Gegenstand der Hoffnung erscheint.[9]) Ruft doch auch der Apostel rühmend aus, daß wir durch Hoffnung selig würden (spe enim salvi facti sumus, Röm. 8, 28); auch die Hoffnung wirkt, fügt Ambrosius erklärend bei, das Heil ähnlich wie der Glaube, von dem es heißt, „dein Glaube

---

[1]) De Jac. II, 7, 30. Exam. V, 11, 35.

[2]) Expos. in Luc. X, 62.

[3]) Enarr. in Ps. 1 n. 22.

[4]) Enarr. in Ps. 1 n. 27.

[5]) Exam. IV, 9, 34; III, 1, 3. De bened. patriarch. 11, 56.

[6]) Expos. in Ps. 118 serm. 2, 15. De Tob. 20, 79. Expos. in Luc. X, 44, 103. De Jos. 14, 84.

[7]) De Abrah. II, 8, 52. De Cain et Ab. II, 10, 37. De Jos. 6, 30. Enarr. in Ps. 40 n. 28. Enarr. in Ps. 61 n. 17. Expos. in Ps. 118 serm. 11, 4. 6. Expos. in Luc. V, 83.

[8]) Expos. in Ps. 118 serm. 5, 35. Exam. IV, 5, 22.

[9]) Enarr. in Ps. 61 n. 17. Expos. in Luc. V, 83.



hat dir geholfen" (Luk. 18, 42).[1] Ein „künftiges Heil" kann es darum bezeichnet werden[2]), das erst am Tage des Gerichtes dargeboten[3]): erst mit der glorreichen Auferstehung der Leiber zur vollen Wirklichkeit[4]), erst inmitten der auserwählten Engel des Paradieses genossen werden wird.[5])

Um kurz auf die objektiven Heilsursachen hinzuweisen, so nennt Ambrosius selbstverständlich mit der hl. Schrift (Hebr. 5, 9; vgl. ibid. 2, 10) Christus als den Urheber des Heils (auctor salutis), der dein Heil erkauft ... und so dein Heil geworden ist.[6]) Weil er der Welt das Heil gebracht, darum heißt sein Name ‚Σωτήρ', das heißt „Heiland" (salvator), sowie auch der Name Jesus dasselbe besage.[7]) Der Ausdruck „Herr Jesus" bedeutet nämlich „Heil des Herrn".[8]) Auf ihn verweisen offenbar die alttestamentlichen Stellen, welche vom Heile des Herrn reden (vgl. Ps. 118, 41. 81; Ps. 84, 8).[9]) Ein heilbringender Name (salutare nomen) ist sonach der Name Jesus.[10]) Als das Heil war er bereits im Alten Bunde erwartet.[11]) Unsres Heiles wegen hat ihn auch der himmlische Vater zur Welt gesendet.[12]) Durch eine Jungfrau, wie es geziemend war, ist es zu uns gekommen.[13]) Zur heilbringenden Ankunft (salutaris adventus) gestaltete sich sein Erscheinen.[14]) Es bezweckte ja, wie der Apostel

---

[1]) Epist. 35 ad Horontianum n. 13.
[2]) De poenit. II, 6, 51.
[3]) De offic. ministr. I, 11, 39.
[4]) Cf. Epist. 35 ad Horontianum n. 13.
[5]) Expos. in Ps. 118 serm. 15, 29.
[6]) Ibid. serm. 20, 18.
[7]) Ibid. serm. 6, 4.
[8]) Ibid. serm. 11, 6.
[9]) Expos. in Ps. 118 serm. 11, 6; serm. 6, 3.
[10]) De bened. patriarch. 11, 47.
[11]) De Cain et Ab. II, 3, 11.
[12]) De bened. patriarch. 11, 49.
[13]) Epist. synod. 42 n. 3. Expos. in Luc. II, 17, 28.
[14]) De parad. 3, 15. De Jac. I, 4, 13. De bened. patriarch. 3, 13.

versichert (I. Tim. 1, 15), das Heil[1]) und leitete das Heilswirken Christi tatsächlich ein.[2]) Wie schon seine Menschwerdung, so zielten aber auch die folgenden Geheimnisse seines Lebens, wie seine Beschneidung, seine Taufe im Jordan auf das Heil der Welt ab.[3]) Der eigentliche Kaufpreis unsrer Erlösung war sein Blut ('pretium sanguinis')[4]); denn vollbracht wurde das Heil durch sein Leiden (salutifera passio Christi) und Sterben (mors Christi causa salutis publicae)[5]): Das Heil aller gibt sein eigenes preis, um das aller übrigen zu setzen.[6]) So ward also sein Sterbetag zum Tage des Heils (dies salutis).[7]) So wird aber auch erklärlich, wenn in den Schriften des hl. Ambrosius gerade das Kreuz Christi so recht als die Hieroglyphe der Heilsgeschichte hervortritt; wenn er es (metonymisch) feiert als das „Heil der ganzen

---

[1]) De parad. 10, 47. Expos. in Ps. 118 serm. 6, 2.

[2]) Ibid. serm. 5, 35. Expos. in Luc. II, 28.

[3]) Epist. 78 ad Horontianum n. 4. De interpell. Job. et Dav. IV, 1, 5.

[4]) Ein stets wiederkehrender Gedanke bei Ambrosius, daß Christus um den „Kaufpreis seines Blutes“ unsre Erlösung, unser Heil vollbracht habe. Hierbei tritt noch die Anschauung hervor, daß es Kaufpreis für den war, welcher durch unsre Sünden ein Herrschaftsrecht über uns gewonnen hatte, und welchem wir dadurch verkauft waren, d. i. dem Teufel: pretium autem nostrae libertatis erat sanguis Domini Iesu, quod necessario solvendum erat ei, cui peccatis nostris venditi eramus. Epist. 72 ad Constantium n. 8. Cf. Epist. 41 ad Marcellinam n. 7. Nicht als ob der Tod Christi als ein dem Teufel dargebrachtes Opfer gelten sollte, wohl aber als ein rechtliches Äquivalent für seine formalen Rechtsansprüche auf die sündige Menschheit, bzw. zum Zwecke seiner Depossedierung aus seinen widerrechtlich errungenen Ansprüchen auf dieselbe. Cf. De virginit. 19, 126. Epist. 41 ad Marcell. l. c. —

[5]) Cf. Enarr. in Ps. 43 n. 17. De excess. fratr. II, 46. De interpell. Job. et Dav. IV, 9, 33. Expos. in Ps. 118 serm. 2, 26. De virginib. I, 8, 47.

[6]) Expos. in Luc. 10, 97: salus omnium suam prodit, ut acquirat omnium.

[7]) Exam. IV, 9, 34.



Welt"[1]), als das „Banner" (vexilla salutis)[2]), als das „Geheimnis des Heils" (sacramentum salutis), in dessen Zeichen und Namen bereits Abraham den glänzendsten Sieg erfochten hatte[3]), wie er auch mit prophetischem Blicke das künftige Heil am (Kreuzes-)Holze schaute[4]), als Siegeswagen, den Christus als Triumphator bestieg; denn nicht auf ein Holzgerüste oder auf ein Viergespann legt er die dem Feinde abgenommene Kriegsbeute, sondern an den Triumphbalken des Kreuzes hängt er die von der Welt gewonnene Beute.[5]) Im Kreuze ist Heil, und außer dem Kreuze gibt es kein Heil.[6]) Es ist das neue Bundeszeichen, das an Stelle der Beschneidung getreten ist, so daß das Heil des Kreuzes die Erfüllung bzw. Aufhebung des alttestamentlichen Zeremonialgesetzes bedeuten sollte.[7])

Hieraus ist nun klar ersichtlich und wird noch klarer in der Lehre von der Heilsgnade ersichtlich werden, daß das christliche Heil wesentlich auf göttliche Urheberschaft zurückgeht. Die Möglichkeit einer Selbsterlösung auf seiten des Menschen war ausgeschlossen.[8]) Aber eben so gewiß ist, daß das Heil mittels der Menschennatur selbst, aus dem Geschlechte heraus erfolgen, daß der Heiland kraft seiner wirk-

---

1) Expos. in Ps. 118 serm. 5, 40.

2) De obit. Theod. n. 43.

3) De obit. Theod. n. 46. De fid. I, prol. n. 3: Aus T, dem Zeichen des Kreuzes, und ιη, den Anfangsbuchstaben des Namens Jesu, ergeben sich jene Buchstaben des griechischen Alphabetes, welche die Zahl 318 darstellen, und auf welche sich die Dienerschaft Abrahams (Gen. 14, 14) belief. Darauf spielt Ambrosius an der bezeichneten Stelle an. Auch an andren Stellen begegnen wir der gleichen Kombination. Cf. De fid. I, 18, 121. De Abrah. I, 3, 15. Dieselbe findet sich zuerst in eingehender Darlegung bei Clem. Alex., Strom. VI, 11 (ed. Potter II, 782 sq.).

4) De excess. fratr. II, 98.

5) Expos. in Luc. X, 109.

6) Expos. in Luc. V, 90; VI, 50. Epist. 72 ad Constantium n. 12.

7) Epist. 78 ad Horontianum n. 3 sq.

8) Als sog. argumentum ad hominem sieh Expos. in Luc. IV, 8. Epist. 45 ad Sabinum n. 13.

lichen Menschheit, nicht mit einer bloßen similitudo carnis, mitten im Menschengeschlechte stehen sollte.[1]) Das erheischte schon der Opfercharakter seines Erlösungs- und Heilswerkes.[2]) Denn so wenig der Kirchenvater die Heilsbedeutung des Prophetenamtes Christi unterschätzt[3]), so sieht er ihn doch bei seiner abschließenden (Verdienstes-)Tätigkeit seines Heilswerkes durch sein Leiden und Sterben gerade seines priesterlichen Mittleramtes zur Sühne (und damit zum Heile) für alle walten[4]), so daß die Heilslehre so recht auch den Charakter einer Opfer- und Satisfaktionstheorie annimmt. — Nicht sowohl den meritorischen, sondern vielmehr den formellen Grund des christlichen, auf den ganzen Menschen sich beziehenden Heils hat Ambrosius im Auge, wenn er dasselbe außerordentlich häufig in ursächliche Beziehung zur Auferstehung Christi bringt[5]); wenn er letztere geradezu „das Heil", das „einzige Heil" (una salus)[6]) nennt. Den ausführlichen Kommentar hierzu bietet des Ambrosius Auferstehungslehre, in der er den tiefstliegenden Grund der Auferstehung darin erblickt, daß in Christus die Menschennatur überhaupt zur Teilnahme an der vita aeterna auferstanden ist.

Zur Vermittlung seines Heils an die einzelnen Menschen hat Christus verschiedene Heilsveranstaltungen getroffen, die mit der Konstitution und der Beschaffenheit seines Reiches im innigsten und innerlichsten Zusammenhange stehen. Als allgemeine Heilsanstalt hat er seine Kirche eingesetzt. Diese eine[7]) Kirche des Herrn, sagt Ambrosius, welche in-

---

[1]) Cf. De incarn. 6, 54. 56: quae erat causa incarnationis, nisi ut caro, quae peccaverat, per se redimeretur. Cf. ibid. 2, 6.

[2]) Ibid. Ferner De fid. III, 11, 87: idem igitur sacerdos, idem est hostia; et sacerdotium tamen et sacrificium humanae conditionis officium est. Nam et agnus ad immolandum ductus est, et sacerdos erat secundum ordinem Melchisedech.

[3]) Sieh unten die Lehre von der Heilserkenntnis.

[4]) Cf. Anm. 2. Ferner Enarr. in Ps. 47 n. 17. De Isaac 5, 46.

[5]) Cf. e. g. De Abrah. II, 11, 80. Expos in Ps. 118 serm. 1, 7.

[6]) De Abrah. l. c. Expos. in Ps. 118 l. c. De poenit. I, 17, 95.

[7]) Exam. III, 1, 3. Sieh oben.



mitten des wogenden Zeitenmeeres in unentwegter Dauerhaftigkeit über dem apostolischen Felsen aufgebaut ist und fort und fort mit ihrem unerschütterlichen Fundamente den Stürmen der wütenden Flut trotzt, birgt den durchaus sicheren Hafen des Heils zur Rettung der schiffbruchleidenden Menschheit (habet, quo laborantes excipiat, tutissimum portum salutis).[1] Umgekehrt ist der Abfall von der Kirche mit der Gefahr des Heilsverlustes verbunden.[2] Das ordnungsgemäße, notwendige Heilsinstitut, durch welches der Mensch in der Kirche zum effektiven Besitze des Heils gelangt, ist das heilsmittlerische Taufsakrament (salutaris baptismi sacramentum).[3] Schon im rückwärtsgestauten Jordanflusse (Ps. 113, 3) sieht Ambrosius die Geheimnisse dieses Heilsbades in der Zukunft versinnbildet (significat salutaris lavacri futura mysteria).[4] Hierauf deute auch der biblische Bericht über Naaman.[5] Dem heilsvermittelnden und -fördernden Dienste gilt ferner die schriftliche und mündliche Fortpflanzung der göttlichen Lehre in der Kirche. Gott wollte ja der Seele zum Behufe der Heilserlangung die nötigen Heilsunterweisungen und Heilsvorschriften zukommen lassen.[6] Einen „guten Seelenarzt" (bonus animarum medicus) nennt er darum das „göttliche Wort"[7]; heilbringende Medikamente erblickt er in den Aussprüchen des Herrn (oracula Domini medicamenta salutaria).[8] Insbesondere liegt in der hl. Schrift gleichsam die Arznei des menschlichen Heils (medicina quaedam salutis humanae) vor[9], indem sie mit ihren „heilsamen Aussprüchen" den Menschen mit dem Heile vertraut macht (suggerit sa-

---

[1] Epist. 2 ad Constantium n. 1. Cf. Enarr. in Ps. 39 n. 11.
[2] Expos. in Luc. VI, 52.
[3] Ibid. I, 9; IV, 51.
[4] Ibid. I, 37.
[5] Ibid. IV, 50.
[6] Ibid. II, 94. De Cain et Ab. I, 7, 27.
[7] Exam. VI, 8, 50.
[8] Ibid.
[9] Enarr. in Ps. 1 n. 7.

lutem).[1] Speziell in den Psalmen wird jedem gerade das seinen Bedürfnissen entsprechende Heilmittel geboten.[2] Dem gleichen Zwecke dient die (mündliche) Predigt der christlichen Lehre. „Zum Behufe der Ausbreitung der Hilfe des menschlichen Heils“ hat der Herr die Apostel berufen[3], die denn auch als Prediger des Heils (praedicatores salutis)[4] die frohe Botschaft gleich wie mit mächtig ertönenden Heroldsrufen in alle Welt ergehen ließen.[5] — Noch manch andrer Heilswege mehr privater Natur tut der Kirchenvater Erwähnung, auf denen Gott den Menschen zum Heile geleiten will. So weist er z. B. hin auf die heilsförderliche Hilfeleistung der Engel[6], auf das Beispiel der Gerechten, das auch andre auf den Weg des Heils führe.[7] Er erinnert insbesondere daran, daß Gott auch durch Heimsuchungen und Züchtigungen und Verfolgungen aller Art, die er über uns hereinbrechen läßt, unser Heil im Auge habe.[8] Ja es scheint, bemerkt er hierzu, daß nach der Versicherung des Apostels (II. Tim. 3, 11) diejenigen, welche fromm leben wollen, in Christo Jesu Verfolgungen erleiden müssen, und daß wir deshalb ohne Verfolgungen das Heil gar nicht erlangen könnten.[9]

Den genannten objektiven Heilsursachen, durch welche Gott uns wie durch ebenso viele Vermittlungskanäle das Heil zuleiten wollte, entsprechen selbstverständlich auf seiten des Menschen gewisse subjektive Vorbedingungen, an welche der effektive Besitz des Heils geknüpft ist. Es lassen sich tatsächlich die einschlägigen, in allen Schriften

---

[1] De fid. II, 15, 130. De Tob. 3, 9. Exam. I, 8, 31.
[2] Enarr. in Ps. 1 n. 7.
[3] Expos. in Luc. V, 44.
[4] De Jos. 13, 79.
[5] Epist. 2 ad Constantium n. 2.
[6] Enarr. in Ps. 40 n. 14.
[7] Epist. 70 ad Horontianum n. 16.
[8] Expos. in Ps. 118 serm. 10, 2; serm. 10, 30. De poenit. II, 6, 51.
[9] Expos. in Ps. 118 serm. 11, 21.

zerstreut liegenden Lehren und Mahnungen des heiligen Kirchenfürsten etwa in den allgemeinen Satz zusammenfassen: Dem einzelnen Menschen obliegt die für sein jenseitiges Los entscheidende Aufgabe, das ihm allerorts und allzeit dargebotene Heil durch den rechten Gebrauch der von Gott verordneten Heilsmittel und durch Setzung der hierfür erforderlichen Vorbedingungen subjektiv sich anzueignen, festzuhalten und fruchtbar zu machen. Um nur die wichtigeren Grundlinien der Einzelausführung dieses Satzes anzudeuten, sei bemerkt, daß Ambrosius vor allem, um den Weg des Heils laufen zu können (cursum salutis currere)[1], den Glauben fordert; denn er ist „der Weg zum Heil".[2]) Er hat den werktätigen Glauben im Auge, der sich vor allem bewährt in der Beobachtung der ‚praecepta salutaria' und des göttlichen Wortes überhaupt[3]), der sich heilskräftig erweist in der Verehrung des einen wahren Christengottes[4]) und sich auswirkt im christlichen Tugendleben.[5]) Insbesondere wird die Hoffnung, in der wir unsre ganze Heilszuversicht ausschließlich auf den Herrn setzen sollen, von dem sie kommt, unter den subjektiven Vorbedingungen des Heils aufgezählt.[6]) Dem einzelnen obliegt aber fernerhin die Aufgabe, das einmal erlangte Heil auch zu wahren (ad tuendam salutem)[7]), ihm Nahrung (alimentum salutis)[8]) und Förderung (profectus salutis) angedeihen zu lassen.[9]) Im Falle des Verlustes desselben (deserere salutem) kann und muß es von neuem ergriffen werden. Und es knüpft sich in diesem Falle die

---

1) De Apolog. I, 2, 6.
2) Expos. in Ps. 118 serm. 2, 20. De virginib. II, 4, 24.
3) Expos. in Ps. 118 serm. 2, 20.
4) Epist. 17 ad Valent. n. 1.
5) Hierüber handelt eingehender die unten folgende Lehre vom Heilsverdienste.
6) Enarr. in Ps. 36 n. 83.
7) Exam. V, 8, 23.
8) De Elia 3, 4.
9) Exam. V, 8, 23.

Hoffnung auf Wiedererlangung desselben (spes recuperandae salutis) an die Buße und das öffentliche Bekenntnis (seiner Sünden)[1]) und dem (eben damit sich vollziehenden) Bruche mit der Sünde; denn wenn sich auch die menschliche Natur an sich heilsempfänglich erweist, so wird sie doch (praktisch) unfähig für das Heilsgut (immedicabilis ad salutem) unter der Gewalt erstarkter Leidenschaften und eingewurzelter Sündengewohnheiten.[2])

4. Die Gnadengüter des Reiches Gottes im einzelnen.

Vor allem ist die Gnade Christi Heilsgnade im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes, d. h. es eignet dem christlichen Heile schon insofern der Grundcharakter der Gnade, als dasselbe in negativer Hinsicht die Erlösung der Menschennatur aus der allgemeinen Korruption des Sündenverderbnisses in sich begreift. Denn die Gnade schließt nicht bloß ihrem Wesen nach den diametralen, ausschließenden Gegensatz zur Sünde in sich (neque vero potest esse gratia sacramentorum, nisi ubi fuerit venia peccatorum)[3]), sondern bildet ihrer Wirksamkeit nach geradezu das Formalprinzip der Heilung der Menschennatur von den Sündenschäden, oder des christlichen Heils. Als wirksames Entsündigungsprinzip hat sie nicht die bloße Über- sondern die Entkleidung des alten Menschen, nicht die bloße Zudeckung und Überschattung, sondern den Nachlaß und die Tilgung der Sünde zur Folge.[4])

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 11, 5.

[2]) Enarr. in Ps. 1 n. 27.

[3]) De Spirit. st. I, 14, 148. Cf. De Cain et Ab. II, 9, 31; II, 4, 16. Enarr. in Ps. 39 n. 34. De Spirit. st. III, 11, 74. De poenit. II, 7, 63. Enarr. in Ps. 36 n. 22. Enarr. in Ps. 40 n. 17. Expos. in Ps. 118 serm. 8, 7.

[4]) Enarr. in Ps. 38 n. 22. De Elia 4, 9. Eine nähere Ausführung und Begründung dieses Gedankens gibt Deutsch, S. 34 f., ausgehend von dem Satze, den er aufstellt: Ebenso wesentlich, wie die Vergebung der Sünde (sc. von seiten Gottes) ist die wirkliche Aufhebung derselben (sc. im Innern des Menschen); ja die erstere ist gar nicht

Es muß ausdrücklich betont werden, daß bei Ambrosius, dem treuen Interpreten der Offenbarungslehre, die genannte fundamentale Heilswirkung der Gnade durchaus von der sakramentalen Form ihrer Mitteilung bedingt erscheint, vor allem durch Taufe und bezw. Buße. In Rücksicht auf die Taufe urgiert er wiederholt und mit eingehender Schriftbegründung den Gedanken, daß der hl. Geist durch zwei Elemente, nämlich „durch Feuer und Wasser" (vgl. Matth. 3, 11; Joh. 1, 33), die Sünde in uns tilge. Durch das Feuer (d. i. durch die geistliche Gnade) würden unsre Sünden ausgebrannt, durch das Wasser (zugleich) abgewaschen (spiritalis gratia per ignem exurit[1]), per aquam mundat peccata nostra; eluitur enim peccatum et exuritur).[2]) Beide eint er gleichsam als das eine adäquate Wirkprinzip des Sündennachlasses, wenn er bemerkt: In ipso fonte sanctificatio divinitatis aspiret.[3]) — In ähnlicher Weise bestimmt Ambrosius auch die Notwendigkeit des Zusammenwirkens des menschlichen Bußwerkes und der sakramentalen Bußgnade[4]) zum Zwecke des Sündennachlasses: Neque poenitentia sine gratia, neque gratia sine poenitentia[5]), lautet sein Grundsatz. Für den (nach der Taufe) sündigen Menschen hat die Heilsgnade die Buße zur Vor-

---

denkbar ohne die letztere. Cf. Expos. in Luc. VI, 2. In Hinsicht auf die Kirche als solche heißt es Expos. in Luc. I, 17: cum ecclesia ex gentibus, hoc est ex peccatoribus congregata sit, quomodo ex maculatis immaculata potest esse, nisi primo per dei gratiam ... Per dei gratiam et qualitatem sui, quia iam non peccat, fit, ut immaculata videatur.

[1]) Statt ‚exurere' steht auch ‚consumere' im Sprachgebrauche.

[2]) De offic. ministr. III, 18, 102—109. De Spirit. st. I, 14, 148 sq.

[3]) Expos. in Luc. II, 79.

[4]) Der sakramentale, der Taufgnade koordinierte Charakter der Bußgnade tritt besonders deutlich zutage De poenit. I, 8, 36 sq.: in baptismo utique remissio peccatorum omnium est. Quid interest, utrum per poenitentiam, an per lavacrum hoc ius sibi datum sacerdotes sibi vindicent: unum in utroque mysterium est . . . Si dicis, quia in lavacro operatur mysteriorum gratia, quid in poenitentia? Nonne dei nomen operatur? Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 10, 17.

[5]) Epist. 26 ad Irenaeum n. 7.

aussetzung: gratia ex poenitentia.[1]) Sie muß erst die Sünde verdammen, damit die Gnade sie tilge. Darum habe Johannes, der typischen Bedeutung des Gesetzes Ausdruck gebend, zur Buße, Christus hingegen zur Gnade getauft.[2]) Unbußfertigkeit würde darum gleichbedeutend sein mit Verzicht auf die Gnade.[3]) Den ausschlaggebenden Faktor im Heils- (oder Rechtfertigungs-)prozesse des (nach der Taufe gefallenen) Sünders gibt sonach die Gnade, indem nur sie nach der Ausdrucks- und Vorstellungsweise des Kirchenvaters die Sünde wirklich „ausziehe" und „nachlasse", das subjektive Bußwerk nur „zudecke", „überschatte", „überkleide".[4])

Daß mit der Sündenwurzel die Gnade Christi als ‚gratia vitae' oder ‚intellectus' oder ‚libertatis' auch die effektiven, das höhere Seelenleben ertötenden, verblendenden und bindenden Auswirkungen der Sünde im Menschen tilge und sonach

---

[1]) Expos. in Luc. V, 22. Cf. ibid. VI, 35.

[2]) Epist. 26 ad Irenaeum l. c.

[3]) Expos. in Luc. l. c.

[4]) Enarr. in Ps. 38 n. 22. De Elia 4, 9. Es mag hier dem charakteristischen (teilweisen) Wortlaute der ersteren Stelle Raum gegeben werden: etsi ad imaginem et similitudinem dei facti sumus, gravat tamen nos in hoc corpore constitutos quaedam terrena contagio, quae nos gravaret, si non exuere magis veterem hominem quam supervestire mallemus. Minorem etiam laborem nobis expoliatus homo vetus quam supervestitus afferret. Nam quod expoliamur abicimus, quod supervestimur induimus. Et ideo ingemiscimus et laboramus, donec mortale hoc veteris hominis indumentum et errori effectum obnoxium novitate suae vitae spiritualis absorbeat, ut si supra venenum plurima mella fundantur, aegre ac minus sero veneni virus aboletur. Aqua enim multa diu cum veneni felle luctatur, si non illud expuat, sed absorbeat. Ideo laboriosa poenitentia, suavis gratia; quia peccatum expoliatur, ubi gratia est, absorbetur, ubi poenitentia est; ibi remittitur, hic absconditur. Et ideo scriptum est: Beati quorum remissae sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata (Ps. 31, 1). Mit Bezugnahme auf letztere Schriftstelle sagt er an der zweiten, oben genannten Stelle: tegit gratia, dum remittit ... extenuat (peccatum) poenitentia.

Eingehend handelt Deutsch, S. 35ff. und S. 49ff. (vom protestantischen, aber im allgemeinen vorurteilslosen Standpunkte) über das Verhältnis des Tauf- und Bußsakramentes zur Rechtfertigung. Vgl. Förster, Ambrosius S. 162ff. (mit starker Anlehnung an Deutsch).



auch nach dieser Richtung als Heilsgnade sich erweise, bleibt späterer Ausführung vorbehalten.

Durch die Wirksamkeit der Heilsgnade wird nun der menschliche Heilsfaktor nicht außer Tat und Kraft gesetzt; jene ist vielmehr durch die menschliche Mitwirkung wesentlich bedingt. Kurz und treffend präzisiert der Kirchenvater das Verhältnis beider im Werke der Heilsaneignung oder Rechtfertigung mit dem Grundsatze, daß der Sünder zwar den Hauptanteil an der Wiedererlangung der Gnade der Barmherzigkeit Gottes, einigen Anteil aber immerhin sich selbst zuschreiben dürfe (divinae misericordiae plus tribuens, quod recepit amissum, et sibi aliquid usurpans gratiae, quod revertatur).[1] Ohne sich zuweit ins einzelne zu verlieren, sollen die folgenden Zeilen nur kurz das Verhältnis des Glaubens zur Heils- oder Rechtfertigungsgnade fixieren, schon deshalb, weil Ambrosius so häufig gerade den Glauben als die notwendige Vorbedingung und subjektive Disposition zur Erlangung der Heilsgnade namhaft macht, bezw. letztere auf das pretium fidei[2]) zurückführt. Vor allem muß hervorgehoben werden, daß er nicht den Glauben allein als Rechtfertigungsprinzip gelten läßt, sondern nur als einen mit der sakramentalen Gnadenwirkung mitwirkenden Faktor. Denn der Glaube allein genügt nicht zur ‚perfectio‘, wenn nicht der Erlöste die Gnade der Taufe erlangt und das Blut Christi empfängt (nec enim fides sola ad perfectionem satis est, nisi etiam baptismatis adipiscatur gratiam et sanguinem Christi redemptus accipiat).[3] Ferner darf nicht unerwähnt bleiben, daß Ambrosius als mitrechtfertigenden, die Heilsgnade mitbewirkenden Glauben nur den „mit guten Werken“ verbundenen, im christlichen Tugendleben sich auswirkenden

[1]) De parad. 8, 41.

[2]) Cf. Epist. ad Justum n. 2, 3. De virginib. I, 11, 64. De Jos. 8, 45.

[3]) Epist. 7 ad Justum n. 20. Eine nähere Ausführung bei Deutsch, S. 42 f. Hier wird auch der sog. baptismus sanguinis und flaminis als Ersatztaufe besprochen.

Glauben gelten läßt. Gerade an der oben zitierten Stelle hat er mit dem Ausdrucke ‚fides' wiedergegeben, was er unmittelbar vorher mit dem Ausdrucke ‚devotio' zusammenfaßt, nämlich die Erfüllung des (göttlichen) Gesetzes überhaupt: Wer, sagt er, nach dem Evangelium (im Unterschiede von der alttestamentlichen Heilsordnung) erlöst werden will, hat die Drachme (vgl. Exod. 30, 12 ff.) zu zahlen gemäß der Gesetzesordnung; durch das Blut Christi wird er erlöst nach der Gnadenordnung, so daß er über einen doppelten Erlösungspreis verfügt, über den der „Frömmigkeit" und des Blutes (geminam habens redemptionem et devotionis et sanguinis); denn „der Glaube", fährt er fort, genügt nicht zur Vollendung (perfectio), wenn nicht der Erlöste ... das Blut Christi empfängt.[1]) Wie er an dieser Stelle Glaube (fides) und Gottergebenheit (devotio) promiscue gebraucht, so erscheinen an nicht wenig andren Stellen beide (‚fides et devotio') miteinander verbunden, gleichsam als Inbegriff des opus operantis als der meritorischen Vorbedingung zur Gnadenerlangung auf seiten des Menschen: Christi gratiam fide et devotione meruerunt, sagt er z. B. von jener großen Schar, deren Namen im Buche des Himmels geschrieben stehen.[2]) Gleichwie nun Ambrosius mit dem Ausdrucke „Glauben" an vielen Stellen nur stillschweigend seine Auswirkung im christlichen Handeln und Wandeln mit inbegreift, so nennt er umgekehrt an andren nur das Tugendleben[3]) als mitrechtfertigenden Faktor auf seiten des Menschen, indem er den christlichen Glauben stillschweigend voraussetzt.[4]) Insbesondere spricht er der Liebe Gottes, deren Feuer der Herr Jesus zur Erde gesendet hat (also der übernatürlichen Liebe), die selbst im Martyrium

[1]) Epist. 7 ad Justum n. 20.

[2]) Exam. I, 6, 21. Cf. De bened. patriarch. 6, 30: eum (Christum) nobis ad spem salutis aeternae non auro, non argento, sed fide et devotione mereemur.

[3]) bezw. einzelne Tugenden und gute Werke.

[4]) Cf. e. g. De Abrah. I, 8, 79.



sich bewährt (also der über alles gehenden Liebe)[1]), oder, wie er sich genauer erklärt, dem von dieser Liebe Gottes getragenen, „von ihrem Feuer auflodernden Glauben" unmittelbar (also bereits vor dem realen Sakramentsempfange eintretend) die sündentilgende Heilswirkung zu, wie der Taufe oder dem Martyrtode.[2])

---

[1]) Expos. in Luc. VI, 22. De Isaac 8, 77.

[2]) Cf. Expos. in Luc. l. c. n. 23 im Zusammenhalte mit ibid. n. 22. Ferner De Isaac 8, 77. So sagt er an letzterer Stelle (n. 76 sq.): anima nostra induat caritatem et caritatem huiusmodi, quae sit valida, ut mors, quia sicut mors finis peccatorum est, ita et caritas... Est et mors illa valida per lavacrum, per quam peccatum omne sepelitur et culpa dimittitur. Talis erat caritas, quam deferebat evangelica illa mulier (cf. Luc. 7, 47). Est et illa mors sanctorum martyrum valida, quae culpam abolet superiorem, et ideo valida, cuius non impar est caritas, quae adaequatur martyrum passioni, ut auferat meritum peccatorum... Bona igitur caritas habens alas ignis ardentis, quae volitat per pectora et corda sanctorum et exurit, quidquid materiale atque terrenum est; quidquid vero sincerum est, probat et, quod contigerit suo igne, meliorat...

Auch Förster, S. 159 f. (mit sichtlicher, teilweiser Anlehnung an Deutsch, S. 36), welcher in der Rechtfertigungslehre des Ambrosius insoweit die protestantische Auffassung wiederfinden zu müssen glaubt, daß wenigstens „zuweilen und gerade an den Stellen, welche zu den schönsten und unmittelbarsten Ergüssen gehören, der richtige Gesichtspunkt (sc. über die Bedeutung der [sola-] fides in der Rechtfertigung) sich Bahn breche und dann in bedeutsamer Weise an die paulinischen Gedanken erinnere", muß gestehen, „daß es nicht zu übersehen sei, daß auch bei Ambrosius der (protest.) Begriff des Glaubens oft abgeschwächt und unzureichend erscheint, und seine eigentümliche soteriologische Bedeutung als fides iustificans zurücktritt"..., „daß eine Rechtfertigung durch wohlgefällige Werke ziemlich deutlich ausgesprochen wird...", somit „immerhin doch eine schiefe Auffassung der Rechtfertigung bleibt"..., ja „der rechte Begriff vom Glauben wieder preisgegeben wird." — Das hindert Förster nicht, weiter unten (S. 160 ff.) die Aufstellung zu wiederholen, daß sich „dessungeachtet nicht selten eine überraschende Klarheit in der Darlegung des Glaubens und des Verhältnisses zu der Heiligung des Lebens" bei Ambrosius zeige. Indes die wenigen hierfür erbrachten Stellen schließen durchaus den Glauben als einen durch gute Werke verdienstlichen Glauben im Sinne des katholischen Lehrbegriffes nicht aus. So sind die drei ersten unter denselben überhaupt nicht einschlägiger Natur. Die erste (De Abrah. I, 3, 21) handelt nämlich vom Verhältnisse des

Es erübrigt noch, die positiven Gnadengüter des Reiches Christi ins Auge zu fassen, d. h. jene Güter, welche die Gnade Christi nicht als Heilsgnade im engeren, sondern im weiteren Sinne oder als Heiligungsgnade (gratia sanctificationis) umschließt. Selbstverständlich gehen dieselben nicht in eine Art äußerlichen Besitz auf den begnadigten Menschen über. Er wird vielmehr innerlichst in seinem Wesen von denselben ergriffen und durchdrungen, so daß in seinem Innern eine „Änderung“ oder „Umwandlung“ sich vollzieht.[1]) Diese Veränderung ist näherhin aufzufassen als ein Erneuerungsprozeß (gratia renovationis)[2]), dessen Resultat Ambrosius in der Regel mit engem Anschlusse an die Ausdrucksweise der hl. Schrift beschreibt als „Ausziehen“ oder „Vernichtung“ oder „Untergang“ des „alten“, „äußeren“, „irdischen“, „fleischlichen“ Menschen[3]); hingegen als Bekleidung des in Adam und Eva nackt gewordenen Menschen, mit dem

---

Glaubens zur Vernunft; die zwei folgenden (Enarr. in Ps. 43, n. 1 und De Jac. I, 6, 21) vom Verhältnisse des Glaubens zum mosaischen Gesetze, bezw. von der Unzulänglichkeit der Gesetzeswerke zur Rechtfertigung, welche ex fide per gratiam suam (Christi) erfolge. Die drei übrigen Stellen (Expos. in Ps. 118 serm. 20, 56. De Cain et Ab. II, 2, 8. Expos. in Luc. II, 26) schließen zum mindesten den Glauben als einen durch gute Werke verdienstlichen nicht aus. So die Stelle: quod ante omnia fides nos commendare deo debeat. Dum fidem habuerimus, elaboremus, ut opera nostra perfecta sint. Förster erblickt hierin einen Beweis dafür, „daß dem Glauben die spezifisch rechtfertigende Kraft zugesprochen, und sein Verhältnis zu den Werken und der Heiligung des Lebens (nach protest. Begriffen) ganz korrekt im paulinischen Sinne erörtert werde.“ — Bezeichnend ist, daß Thomasius, Dogmengeschichte I, 4, 31 f. es für nötig erachtete, um Ambrosius für die protestantische Rechtfertigungslehre tunlichst zu retten, seine Zuflucht zum sog. Ambrosiaster zu nehmen, dessen Echtheit mehr als zweifelhaft ist. Vgl. hierüber Bardenhewer, Patrologie S. 404 f., 408. Auch Förster gibt sie preis.

[1]) Epist. 76 ad Irenaeum 2, 7. De Spirit. st. I, 5, 64.

[2]) Apolog. Dav. I, 13, 66. Epist. 76 ad Irenaeum n. 14.

[3]) Cf. e. g. De offic. ministr. III, 18, 118. De Spirit. st. II, 7, 65 sqq. Expos. in Luc. IV, 4.



Gewande der Gnade[1]), als Anziehen des neuen Menschen, der nach Gott (vgl. Eph. 4, 23), nach dem Bilde Gottes, nach dem Geiste (Gottes) geschaffen ist.[2]) Es entsteht in Kraft dieses Erneuerungsprozesses die ‚nova creatura', der „überweltliche"[3]), „himmlische Mensch", der, gleich dem Adler erneut und verjüngt, die Schwingen der begnadigten Seele breitend, über das Irdische hinaus- und zum Himmel aufstrebt und emporsteigt[4]), der schon hier auf Erden, den Engeln gleich[5]), ein Bewohner des Himmels (incola caeli)[6]) ist, ja den Himmel in sich darstellt.[7])

Daß die gratia renovationis näherhin als gratia regenerationis zu verstehen ist, indem der Erneuerungsprozeß des begnadigten Menschen in Form einer Wiedergeburt aus Gott sich vollzieht, wurde bereits oben besprochen. In seiner Polemik nimmt Ambrosius wiederholt Veranlassung, dem in der Gnade formell begründeten ‚consortium divinae naturae' mit steter Berufung auf II. Petr. 1, 4 Ausdruck zu verleihen, um von dieser gesicherten Lehrbasis auf die Konsubstanzialität des Sohnes bezw. des hl. Geistes mit dem Vater zu schließen.[8]) Als ‚adoptionis gratiae spirituale commercium' umschreibt er dasselbe an der gleichen Stelle, um die notwendige Folge zu nennen, die sich aus der Mitteilung der göttlichen Natur ergibt, die Umwandlung und Erhebung der aus Gott Wiedergeborenen zu „Kindern Gottes aus Gnade" oder „Adoptivkindern", zu ‚quasi-dei', ‚quasi filii dei'[9]), und weiterhin die innerliche, real-mystische Vereinigung mit dem dreieinigen Gotte, der ihnen innewohnt, und somit die grund-

[1]) De Isaac 5, 43. Expos. in Luc. l. c.
[2]) De Spirit. st. II, 7, 64 sqq.
[3]) Expos. in Luc. IV, 9.
[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 14, 38; ibid. serm. 16, 21.
[5]) Epist. 76 ad Irenaeum n. 9. Expos. in Ps. 118 serm. 12, 25.
[6]) Expos. in Ps. 118 serm. 15, 34. Epist. 29 ad Irenaeum n. 21.
[7]) Expos. in Ps. 118 serm. 12, 25; ibid. serm. 16, 12.
[8]) De incarn. 8, 82. 85. De Spirit. st. I, 6, 80.
[9]) De parad. 13, 61. Epist. 35 ad Horont. n. 13.

legende Vereinigung mit ihrem eschatologischen Endziel, das in Gott ruht. Ihre Seele wird Wohnung des hl. Geistes, der mitteilenden Liebe Gottes, von der ihr alles wahrhaft Gute (quae bona sunt), Heilung und Heiligung dargeboten wird[1]), der insbesondere das (vervollkommnete) Bild des himmlischen Bildes in ihr ausprägt, durch den und in dem wir „besiegelt" worden sind, damit wir die Herrlichkeit und das Bild Christi und dessen Gnade in uns festzuhalten vermöchten.[2]) Als

---

[1]) Cf. De Spirit. st. c. 5. Vgl. Förster, Ambrosius, S. 294 Anm. 35 (zu S. 131).

[2]) Ambrosius glaubt ausdrücklich den geistigen Charakter dieses Siegels (spirituale signaculum) hervorheben zu müssen, „wenn wir auch sichtbar am Körper bezeichnet würden" (etsi specie signemur in corpore. De Spirit. st. I, 6, 78—80). Daß Ambrosius neben der Taufe auch das Sakrament der Firmung kennt, leuchtet schon aus dem Vorstehenden ein. Noch klarer und unzweideutiger äußert er sich hierüber in seiner Schrift De mysteriis. Da die fragliche Stelle zugleich den sittlich-religiösen Vollendungszustand des begnadigten Menschen beleuchtet, soll ihr Wortlaut hier wiedergegeben werden. Ambrosius schilderte eben in überschwenglichem Tone der Begeisterung die Wirkungen der Taufe, speziell die Herrlichkeit der Taufgnade, durch welche Christus gleich dem Bräutigam im Hohen Liede sich entzückt und angezogen fühle, wie umgekehrt auch die begnadigte Seele zur intensivsten (bräutlichen) Vereinigung sich ihm zuwende: vides, quemadmodum delectata munere gratiarum ad interiora cupit mysteria pervenire et omnes sensus suos consecrare Christo? Adhuc quaerit, adhuc suscitat caritatem et suscitari sibi eam poscit a filiabus Ierusalem, quarum gratia, hoc est animarum fidelium, sponsum in amorem sui uberiorem desiderat provocari. Unde Dominus Iesus et ipse invitatus tantae studio caritatis, pulchritudine decoris et gratiae, quod nulla iam in ablutis delicta sorderent, dicit ad ecclesiam: Pone me ut signaculum in cor tuum, ut sigillum in brachium tuum (Cant. 8, 6), hoc est, decora es, proxima mea, tota formosa es, nihil tibi deest. Pone me ut signaculum in cor tuum, quo fides tua pleno fulgeat sacramento. Opera quoque tua luceant et imaginem dei praeferant, ad cuius imaginem facta es . . . Unde repete, quia accepisti signaculum spiritale, spiritum sapientiae et intellectus, spiritum consilii atque virtutis, spiritum cognitionis atque pietatis, spiritum sancti timoris Isai. 11, 2), et serva quod accepisti. Signavit te deus Pater, confirmavit te Christus Dominus, et dedit pignus Spiritus in cordibus tuis, sicut apostolica lectione didicisti (II. Kor. 1, 21 f).



‚inebriari Spiritu sancto' bezeichnet Ambrosius kurz den seligen Zustand des begnadigten Menschen in der Vereinigung mit dem hl. Geiste.[1]) Indem der hl. Geist zugleich mit dem Vater und dem Sohne Wohnung in den Heiligen nimmt[2]), wird die Seele durch die Gnade Christi nicht bloß die Wohnstätte des hl. Geistes, sondern des dreieinigen Gottes überhaupt (mansio Patris et Filii et Spiritus sancti).[3]) Sie wird „Stadt Gottes" (civitas dei), in deren Mitte das „Gezelt Gottes" (tabernaculum dei) aufgeschlagen ist[4]), durch deren Straßen Christus zieht[5]); sie wird „Haus Gottes" (domus dei), „Tempel Gottes" (templum dei), durch deren Hallen und Tore Christus wandelnd auf und ab schreitet.[6]) Wie nämlich der Jordanfluß das Land (der Verheißung) teilt, so teilt Christus unsre Seelen, um hineinzudringen in die innersten Gemächer des Herzens[7]), um im Innern der Seelen der Heiligen zu wandeln und in ihren Geistern zu schreiten, so daß in ihnen die Spuren des himmlischen Wortes wie auf einem Goldgrunde und einer Unterlage von Edelgestein sich abdrücken.[8]) Als ‚bonus coluber', sagt Ambrosius, auf die Erfüllung des Typus der ehernen Schlange in Christus sich beziehend, dringt er in den Busen der geliebten Seele und gleitet unvermerkt in den Schoß des innersten Geistes und entzündet, ohne etwas verspüren zu lassen, Feuer in den Gliedern.[9]) Hier teilt sich ihr Gott, das Wort, ganz mit (deus Verbum se totus infundit) . . . und teilt ihr zugleich die Fülle seiner Gegenwart mit.[10]) Mit einer gewissen Vorliebe bedient sich Ambrosius

---

1) De Jos. 6, 34. 36. Cf. De Spirit. st., prol. n. 8.
2) De Spirit. st. III, 16, 112.
3) Ibid.
4) Epist. 29 ad Irenaeum n. 20.
5) De Spirit. st. III, 17, 120.
6) Ibid. Expos. in Luc. VI, 53.
7) De interpell. Job et Dav. II, 4, 15.
8) De fid. III, 10, 74.
9) Expos. in Ps. 118 serm. 6, 15.
10) De Isaac 3, 8 sq.

zur Veranschaulichung der Einwohnung Christi im Erlösten auch des Bildes, daß Christus in ihm sein Haupt zur Ruhe niederlege, wie er auch umgekehrt den innewohnenden Gottessohn als das Ruhebett der begnadigten Seele bezeichnet, in dem ihr die wahre Ruhe in Christus gebühre; in diesem Ruhebette finden die Heiligen ihre Rast während ihres ermüdenden Erdenkampfes.[1])

Sponsi requies wird die Ruhe der Seele in Christus an der genannten Stelle bezeichnet, zu der sie als Braut eingeführt worden sei. Damit wird bereits auf eine neue Auffassung der real-mystischen Vereinigung der Seele mit dem Worte Gottes hingewiesen. Am häufigsten und geläufigsten faßt er nämlich dieselbe unter dem Gesichtspunkte einer bräutlich (-jungfräulichen) Verbindung ins Auge. Es wiederholt und erneuert sich somit im Innenleben des einzelnen Erlösten, in seiner Art das nuptiale Verhältnis, in welches Christus von Anfang an zu seiner Kirche als seinem zu begnadenden und belebenden Leib getreten ist. Ambrosius beleuchtet letzteres gerade unter dem Bilde der bräutlichen Vereinigung der Seele mit dem jungfräulichen Manne (vir virginalis), nämlich dem *Λόγος παρθενικός*[2]), wie er auch umgekehrt gerade im bräutlichen Verhältnisse Christi zur Kirche das Ur- und Vorbild seiner mystischen Lebens- und Liebesverbindung mit der Seele erblickt.[3]) Die Gnade bildet nach dieser Auffassung das prächtige[4]), zierlich schmückende[5]), wohlduftende[6]) Brautgewand (vestis nuptialis)[7]) der Seele. In ihm nimmt sie Christus, den Bräutigam, zur innigsten Lebensgemeinschaft auf.[8]) Wie eine Mutter und wie eine jung-

[1]) De Isaak 5, 45. 49.
[2]) Cf. Epist. 81 ad Irenaeum n. 3 sqq.
[3]) Epist. 70 ad Horontianum n. 16. Expos. in Ps. 118 serm. 6, 18.
[4]) De bened. patriarch. 10, 44.
[5]) Ibid. De myst. 7, 35.
[6]) De poenit. II, 7, 68.
[7]) Ibid. I, 7, 30.
[8]) Unter den verschiedensten, teils dem Verlobungs-, teils dem



fräuliche Braut wird sie ihn aufnehmen (Ekkli. 15, 2)[1]: Anima in singulis dei Verbo sine ullo flexu pudoris quasi sponso innubit aeterno.[2]) Die bräutliche Aufnahme führt zur Empfängnis in der Seele, in welcher Christus (wie im Mutterschoße) zur Ausgestaltung gelangt (incipit anima concipere, et formari in ea Christus)[3]), und von der er unter Schmerzen geboren wird: denn unter Schmerzen gebären unsre Seelen das Wort. Aber wenn eine derselben geboren, dann gedenkt sie nicht mehr der Betrübnis ob der Freude, daß sie geboren den Menschen, der die Welt erlöst hat.[4])

Die letztgenannte Stelle deutet bereits auf die segensvollen Wirkungen und Früchte, welche der Seele aus ihrer

---

Brautstande entnommenen Bildern schildert Ambrosius an unzähligen Stellen die unter dem pädagogischen Gnadenwalten des hl. Geistes, sowie unter den mannigfaltigsten Versuchen und Versuchungen, Opfern und Kämpfen auf seiten des Menschen vor sich gehende Gnadenvereinigung der Seele (oder Kirche) mit dem Mensch gewordenen Gottessohne, von ihren ersten, gleichsam noch schüchternen und schwankenden Anfängen bis zu ihrer von unwandelbarster Treue und intensivster Gottesliebe getragenen und gesicherten Vollendung. Namentlich sind zu nennen seine Abhandlung über den Patriarchen Isaak („De Isaac et anima‘), sowie sein Kommentar zum Hohen Liede, mit dem er seine Erklärung des 118. Psalmes durchwob. Darin feiert er vielfach mit der liebefeurigen Sprache des Hohen Liedes, in der aber auch die Glut der eigenen inneren Begeisterung mächtig aufzusprühen und auszulodern pflegt, die gnadenvolle Annäherung, Begegnung, Prüfung und Vereinigung der begnadigten Seele mit Christus, ihrem Bräutigame, und damit ihre Förderung und Vollendung auf dem Wege der christlichen Vollkommenheit.

[1]) Epist. 31 ad Irenaeum n. 4.

[2]) De virginib. I, 6, 31; II, 8, 40.

[3]) Epist. 70 ad Horontianum n. 16. Cf. Enarr. in Ps. 39 n. 22: Christus ergo non in ventre corporeo, sed in animae quodam ventre formatur.

[4]) De interpell. Job et Dav. I, 5, 15. Hierunter versteht Ambrosius die Opfer, welche die Begründung und Bewahrung des Gnadenstandes von seiten des Menschen erheischen. In diesem Sinne nennt er speziell die Herzen der Jungfrauen Opferaltäre, auf denen Tag für Tag Christus dargebracht werde zur Erlösung der Leiber (durch Überwindung der durch dieselben erregten Begierlichkeiten). De virginib. II, 2, 18.

bräutlichen Liebes- und Lebensgemeinschaft mit dem *Λόγος παρθενικός* bezw. aus der Kindschaftsgnade erwachsen. Ambrosius nennt sie mit zusammenfassendem Ausdrucke ‚thesauri gratiae'[1]), im Vergleich zu welchen irdische Schätze zu Geringfügigkeiten zusammenschrumpfen, auf welche der Mensch gerade des ewigen Heiles, des Himmelreiches, des ewigen Lebens willen verzichten sollte[2]), für deren Mangel ihm in der Begnadigung vollster Ersatz geboten werde.[3]) Im Mitbesitze der Güter Gottes (suorum consortes bonorum)[4]), ja des höchsten Gutes selbst, das Gott ist[5]), findet er mit der Gnade Gottes zugleich alles (invenit gratiam dei et per ipsam omnia).[6]) Denn wo Christus, da ist alles (ubi Christus, ibi omnia).[7]) Dieser innere Reichtum des Erlösten bedarf sonach keiner Ergänzung von außen, weil eben der Glaube in sich selbst mehr als genügend besitzt und durch den eigenen Inhalt überreich ist[8]); er könnte auch von außen keinen Zuwachs erfahren, weil aller irdische Besitz (in religiöser Hinsicht) wertlos und nichtig, ja ein Nichts ist.[9]) Umgekehrt ist es gerade das innere Gnaden- und Tugendleben, d. h. der religiös-gute Gebrauch von den weltlichen Reichtümern, der letzteren Wert verleiht.[10]) Als praktische Grundsätze ver-

[1]) De Nabuth. 14, 58.
[2]) Ibid. 14, 58.
[3]) Exam. VI, 8, 52.
[4]) De Noë 10, 35.
[5]) Cf. epist. 29 ad Irenaeum.
[6]) De Cain et Ab. I, 6, 23.
[7]) Epist. 3 ad Felicem n. 5.
[8]) Epist. 2 ad Constantium n. 11.
[9]) Sieh oben die Lehre vom sittlichen Zustande der Glieder des „Reiches dieser Welt".
[10]) De Nabuth. 7, 36: acquiesco ei, ut bona dicantur, quae sunt pecuniaria . . . Ei ergo, qui uti sciat, bona sunt; ei, qui uti nesciat, recte mala. Diese (und einige andre Stellen) sind zu beachten, weil sie zeigen, daß Ambrosius an hundert andren nicht vom prinzipiellen Standpunkte aus den Reichen zu den ‚impii', die der ewigen Verdammnis verfallen sind, rechnet, sondern nur vom praktischen, freilich im allgemeinen in sehr scharfen, exklusiven Wendungen, welche ihren

tritt Ambrosius die Anschauung, daß gerade das ‚pauper saeculo' den Besitz der Gnadengüter bedinge[1]), daß von einem wirklichen Gewinste die Rede sein könne, w eine dauernde Frucht und das Verdienst der ewige erzielt werde[2]), daß endlich aller irdische Besitz Nach die Seele bedeute.[3]) Nur der Gerechte ist wahrhaft, so oft hervorhebt, ein Reicher (dives)[4]), der im Besi irdischen Glücksgüter Befindliche ein Armer (pauper): cher, ruft der Kirchenfürst aus, du weißt nicht, wi du bist![5]) Es sollten darum die Seelsorger darauf d daß die Gläubigen mit aller geistigen Beflissenheit ihr merk nach den himmlischen Gütern richten und nur das, was zum ewigen Leben führt, als Gewinn erachte

Den eben begründeten Gedanken, daß der in der mit Gott vereinigte, zur Kindschaft Gottes erl Mensch staunenswert große[7]), tiefgeheimnisvolle[8]) Güt alles besitzt, umschreibt Ambrosius sehr häufig biblischem Vorgange in folgender Weise: Der Erlöste b sich als Kind Gottes im rechtlichen Mitbesitze jenes g Erbes, das der Sohn Gottes von Natur aus vom Vat

---

Erklärungsgrund vor allem auch in den damaligen Zeitverhäl und der sozialen Lage des Volkes haben. Vgl. hierüber F S. 95.

[1]) De Nabuth. 14, 60.

[2]) Epist. 2 ad Constantium n. 26.

[3]) Ibid.

[4]) Auch die ganze (irdische) Welt besitzt er als sein Eig — ein Lieblingsgedanke des Ambrosius —, weil nur er (sc. der Bestimmtes sein eigen nennt) die Nutznießung von allem hat (E ad Constantium n. 11), weil nur für ihn die ganze Welt erfü von Reichtümern, während der Reiche alles als eigenen Verlu achtet, was andre besitzen. Die ganze Welt mangelt ihm, Verlangen die Welt nicht fassen kann: toto mundo eget, cuiu capit mundus cupiditates (De Nabuth. 12, 50).

[5]) De Nabuth. 2, 4. 5; 12, 50.

[6]) Epist. 2 ad Constantium n. 26.

[7]) De Elia 22, 85.

[8]) De Noë 10, 35.

sitzt. Von einem Rechtsanspruche auf Grund der Wiedergeburt (ius regenerationis)[1], auf Grund der göttlichen Adoption (ius divinae adoptionis)[2] redet Ambrosius, der allerdings dem Erlösten nur infolge der Barmherzigkeit Gottes gebühre (merces misericordiae).[3] Brüder Christi sind wir; auf Gnadenwegen sind wir es geworden dadurch, daß wir durch die Wiedergeburt Anteil haben an ihm.[4] Als Folge ergibt sich, daß der Geist der Kindschaft, den Gott dir eingegossen hat, dich zum Erben und zum Miterben macht, zum Erben Gottes und zum Miterben Christi, vorausgesetzt, daß du, um dich dessen würdig zu machen, mit Christus auf Erden leidest und stirbst und begraben wirst.[5] — Kein Wunder, wenn unter diesen Voraussetzungen die Fülle der Gnadengüter des Reiches Gottes, deren der zur Kindschaft Gottes Erhobene sich erfreut, so häufig unter dem Gesichtspunkte der himmlischen Erbschaft auf- und zusammengefaßt wird. Der Gerechte, sagt Ambrosius, bleibt in Ewigkeit. Ihm gilt die Verheißung: Statuam testamentum meum ad te (Gen. 6, 18). Denn er ist der Erbe der göttlichen Gnade; er ist im Besitze der himmlischen Erbschaft und teilhaft der seligsten Güter. Unter Menschen ist's Gepflogenheit, erst im Falle des Todes ein schriftliches Testament über ihr Vermögen abzufassen. Die Erbschaft wird aber zu Lebzeiten des Erblassers noch nicht fällig. Gott hingegen, der ewig ist, gibt das Erbe mit göttlichem Inhalte (schon auf Erden) an die Gerechten hinüber etc.[6] Hand in Hand mit der Vorstellung, daß der Gerechte als Erbe Gottes und Miterbe Christi alles mitbesitzt, was das Reich Gottes an Heilsgütern in sich schließt, geht die andre Auffassung, daß umgekehrt der Ge-

---

[1]) Expos. in Luc. V, 23.
[2]) Ibid. V, 78.
[3]) Ibid.
[4]) De bened. patriarch. 11, 52.
[5]) De Jac. I, 6, 23. De Spirit. st. II, 8, 82 sq.
[6]) De Noë 10, 35: ipse divinae est haeres gratiae, ipse caelestis possessor haereditatis, beatissimorum consors bonorum etc.

rechte selbst gerade hierdurch Erb- und Besitzanteil Gottes ist: Der vernünftige und gläubige Mensch, sagt der Kirchenvater, ist selbst ‚testamentum dei'; er ist selbst Erbteil, ist selbst Besitztum (ipse est enim haereditas, ipse possessio) dadurch, daß er in sich die Wirkung der göttlichen Hinterlassenschaft, in sich die Frucht des Gerichtes (d. i. die im Gerichte ihm auszuhändigende Frucht der Erbschaft), in sich die Erbschaft der Verheißung trägt.[1])

Der eben dargelegte Gnadeninhalt des Reiches Gottes hat nun nach den verschiedenen Seiten die übernatürliche Vervollkommnung und Vollendung der natürlichen Güter und Anlagen des geistig-leiblichen Menschenwesens zur Folge. Es empfängt vor allem aus der innigen Lebensgemeinschaft mit Gott, der Quelle des Lebens, ein höheres Lebensprinzip, durch welches das natürliche Leben emporgehoben und hineingerückt wird in die Sphäre der sog. vita aeterna. Es steigert und erweitert sich die natürliche Erkenntnis im „Lichte der Gnade" zum Schauen der ewigen, absoluten Wahrheit selbst in der Erkenntniskraft des Logos. Nach der moralischen Seite gelangt die Natur zur wahren, vollen Freiheit des Tugend- und Verdienstlebens, dessen lohnender Rückschlag in der Seele schon im Diesseits die vita beata bildet. Damit sind denn zugleich die leitenden Gesichtspunkte und Themate für die unten folgenden Erörterungen gegeben.

Aber auch der leibliche Teilfaktor der Menschennatur gelangt zur aktiven Anteilnahme an den Gnadengütern des Reiches Gottes entsprechend den Schlußfolgerungen, welche unsre obige Abhandlung über die Vollkommenheitszuständlichkeit des Menschen im Urstande abschlossen. Gerade nach dieser Richtung erweist sich die Erlösungsgnade Christi auch dem Umfange (nicht bloß der spezifischen Qualität) ihrer Wirkungen nach als ‚maior gratia'[2]) gegenüber der Urstands-

[1]) De Noë 10, 35.

[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 19.

gnade. Nicht mehr so fast passiv, sondern in vollster Aktivität nimmt der von der Erlösungsgnade Christi ergriffene Leib am Reiche Gottes teil. Es ist ja das Reich Gottes zugleich auch und wesentlich „Reich des Menschensohnes", so daß die Prärogative ‚nos cum Christo conregnaturos Christo'[1]) vor allem auch unsrem Leibe zukommen muß, der in Christi, des zweiten Adam, Leiblichkeit eingeschlossen und repräsentiert wird und darum mit und in ihr (vorläufig im Sinne eines mystisch-real begründeten ius ad rem) zur Inkorruptibilität verklärt auferstanden ist und zur Rechten des Vaters sitzend im Reiche Gottes (im Himmelreiche) herrscht. In diesem Sinne erklärt sich Ambrosius selbst, da er als ‚nova gratia' oder als ‚maiora munera gratiae' gegenüber der Urstandsgnade die Auszeichnung nennt, welche in der Gemeinschaft mit dem menschgewordenen Gottessohne (honos consortii sui) gelegen sei.[2]) Da er nämlich (in einem Schreiben an Irenäus) in der Erläuterung der einleitenden Verse des Ephesierbriefes aufmerksam macht, wie der Apostel zunächst der Überzeugung Ausdruck verleihen zn müssen glaubte, daß wir unsre Hoffnung hinsichtlich des Reiches Gottes nicht aufgeben dürfen, und sodann als Inhalt dieser unsrer Hoffnung „das Erbe der himmlischen Verheißungen" nennt, welches mit dem Leiden und der Auferstehung Christi genaht und vorgelegt worden sei, fährt er wörtlich fort: Hierauf fügt er (der Apostel) bei, daß uns durch Christus nicht allein der Rückweg ins Paradies wiederum eröffnet, sondern daß diesem Fleische unsres Leibes auch noch durch die Gemeinschaft mit Christus die Ehre des himmlischen Thrones zuteil geworden sei (caelestis solii honorem per consortium Christi corporis carni huic esse impertitum), damit du über die Möglichkeit des Auffahrens (zum Himmel) nicht mehr im Zweifel seiest, nachdem du erkennest, daß dasjenige, woran

---

[1]) De incarn. 20, 157.

[2]) De Jos. 4, 19. Expos. in Ps. 118 serm. 20, 19.

du selber teilhast, im Fleische Christi dem Himmelreiche angehöre (qui consortia tua in carne Christi regno caelesti adhaerere cognoscas).[1] Der Ideenkreis des Kirchenvaters erweitert sich sodann, indem er das, was er in Hinsicht auf den Leib der einzelnen Erlösten aussagt, kurz auf den mystischen Leib Christi, die Kirche, und das Universum überhaupt überträgt, mündet aber sodann wiederum zurück in die erstgenannte Vorstellung, indem er abschließend bemerkt: Wir dürfen also nicht wankend werden in der Hoffnung, daß die Glieder dem Haupte anhangen, zumal wir von Anfang an zur Annahme zu Kindern Gottes prädestiniert sind durch Jesus Christus, und zwar in ihm selbst. Die Verlässigkeit dieser Vorausbestimmung hat er (der Apostel) mit dem Hinweise darauf bekräftigt, daß jene Verheißung, die gleich am Anfange gegeben wurde, daß nämlich der Mensch Vater und Mutter verlassen werde, um seinem Weibe anzuhangen, so daß sie zwei in einem Leibe sein werden (Gen. 2, 24; Eph. 5, 31), auf das Geheimnis Christi und der Kirche sich beziehe. Wenn also die Verbindung Adams und Evas ein großes Geheimnis in Christus und in der Kirche bedeutet, dann ist es gewiß, daß, gleichwie Eva Bein von dem Gebeine Adams und Fleisch von seinem Fleische gewesen ist (Gen. 2, 23), so auch wir die Glieder des Leibes Christi sind, Bein von seinem Beine und Fleisch von seinem Fleische.[2] Kaum einen andren Gedanken pflegt Ambrosius mit tieferer mystischer Begründung und größerer Konsequenz und bestimmterer sprachlicher Formulierung vorzutragen, als den eben angeführten, dem gemäß unser Leib in Christus objektiv bereits gestorben und auferstanden ist und den triebkräftigen Wesenskeim der eigenen (seligen) Auferstehung in der Wiedergeburtsgnade, bezw. auf Grund der durch sie erfolgten Inkorporation in Christi (mystischen) Leib bereits in sich trägt; demgemäß

---

[1] Epist. 76 ad Irenaeum n. 1 sqq.

[2] Ibid. n. 4.

derselbe aber auch in Christi Auferstehungsleibe (in carne Christi) objektiv bereits zur Rechten des Vaters sitzt, in vollster Aktivität an seinem Reiche teilnehmend, bis er dereinst selbst den entsprechenden Platz in dessen Reiche, dem Reiche der Himmel, einnehmen wird.

Noch ein andrer Punkt darf nicht unerwähnt bleiben. Es erweist sich nämlich die Gnade Christi gerade in Hinsicht auf die großartige Wirkung, mit der sie ihre Inhaltsgüter auch dem Leibe des Erlösten mitteilt, nicht bloß der Urstandsgnade des erschaffenen Menschen gegenüber als ‚gratia abundans', sondern überflügelt auf Grund dessen und nach dieser Seite hin auch die Gnade der Engel. Nur einige charakteristische Stellen mögen aus einer längeren diesbezüglichen Darstellung des Heiligen ausgehoben und hier verzeichnet werden: Mögen auch, sagt er, die Engel nach dem Bilde (Gottes) geschaffen sein..., wir Menschen besitzen etwas, was vielleicht die Engel nicht besitzen; denn da überschwenglich die Sünde, war noch überschwenglicher die Gnade. Uns (Menschen) ist Christus geboren worden aus der Jungfrau (nach Isai. 9, 6). Für uns hat er Fleisch angenommen, oder vielmehr uns hat er in jenes Fleisch aufgenommen ... Von den Engeln lese ich, daß sie am Throne Gottes „stehen" ... Nicht von den Engeln, sondern nur von den Menschen lese ich, daß sie mit Christus mitbegraben und in Christus auferweckt wurden ... Auch der Apostel versichert, daß er (nur) uns mitbelebt hat in Christus ... und mitversetzt hat in den Himmel in Christo Jesu (Eph. 2, 5f.). Nur der Sohn Gottes „sitzt" also zur Rechten des Vaters, nicht ein Engel, nicht ein Erzengel, nicht die Cherubim und Seraphim ...[1])

Näherhin zu zeigen, in welcher Weise der Leib des (subjektiv) Erlösten in actu secundo, in Kraft und Form der glorreichen dereinstigen Auferstehung aktiven Anteil nehmen wird an den Gütern des (Himmel-) Reiches, bezw. an den

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 10, 14.

einzelnen Gütern des religiös-sittlichen Vollendungszustandes des Menschen, muß einer Abhandlung der ambrosianischen Auferstehungslehre vorbehalten werden.

Freilich, die Besitzform der Gnadengüter des Reiches Gottes ist im Diesseits für die Seele und noch mehr für den Leib in mehr als einer Hinsicht eine mangelhafte. Die ‚consummatio gratiae'[1]) steht noch aus, zwar nicht im Sinne einer wesentlichen Veränderung oder eines wesentlichen Zuwachses des im diesseitigen Vollkommenheitszustande hinterlegten Gnadeninhaltes, wohl aber im Sinne der vollen Auswirkung und Ausreifung desselben im Jenseits. Hinsichtlich der Besitzform wird darum noch eine ins Gesamtbefinden des erlösten Menschen zu tiefst einschneidende Veränderung (zum Besseren) vor sich gehen, in Anbetracht derer die Gnade Christi mit Recht noch als ‚gratia futura'[2]), als Gegenstand der christlichen Hoffnung (spes aeternae gratiae) gefaßt werden kann.[3]) Denn wir selbst seufzen in unsrem Innern und harren der Annahme zu Kindern Gottes, auf die Erlösung unsrer Leiber (Röm. 8, 23). Der Sinn ist klar. Diese Annahme zu Kindern Gottes, die Erlösung des ganzen Leibes (der Kirche) erfolgt, wenn derselbe von Angesicht zu Angesicht, gleichsam als Sohn Gottes (quasi filius dei) infolge der Ankindung, jenes göttliche und ewige Gut schauen wird. ... Das wird die vollkommene Adoption sein (illa erit perfecta sc. adoptio), wenn alle, welche der Gottanschauung würdig sind, auferstehen werden in Unverweslichkeit, Ehre und Herrlichkeit; dann erst darf das Menschengeschlecht sich für wahrhaft erlöst (vere redemptum) betrachten.[4]) Es ist auch der diesseitige Besitz der Gnadengüter des Reiches Gottes für die einzelnen Erlösten noch kein gesicherter, unverlierbarer. Ja es gelingt, klagt der Kirchenvater, nur

---

[1]) Enarr. in Ps. 47, 13. 14.
[2]) De excess. fratr. II, 3. 122. Expos. in Luc. V, 78.
[3]) Epist. 63 ad eccles. Vercell. n. 69.
[4]) Epist. 35 ad Horontianum n. 13.

wenigen, die Gnade zu bewahren und nicht zu verlieren.[1]) Nicht umsonst äußert er darum seine ängstliche Sorge um die Bewahrung des Geheimnisses, das wir empfangen haben; nicht umsonst verweist er auf die Gnadenhilfe, die uns hierfür nötig ist; nicht umsonst mahnt er zum Streben, auch im praktischen Leben ‚concolor Christo' zu bleiben und das „Brautgewand" (vestis nuptialis) im Frieden der Seele, in der Reinheit des Herzens, in der Liebe des Geistes zu bewahren.[2])

5. Der Verdienst- bezw. Lohncharakter der Güter des Reiches Gottes.

Nach katholischer Lehre kommt der menschlichen Mitwirkung der Wert eines wirklichen Verdienstes zu, so daß das christliche Heil, gleichwie es in Rücksicht auf den göttlichen Wirkfaktor den Grundcharakter der Gnade, so in Rücksicht auf die menschliche Mitwirkung (sekundär) den Charakter eines Verdienstlohnes an sich trägt. Damit stimmt auch des hl. Ambrosius Lehre in allem überein.

Als Gegenstand des Verdienstes oder als Lohnvergeltung (retributio, praemium, merces caelestis, corona sc. certaminis) wird schon das Himmelreich als solches[3]), sowie der allgemeine Gnadeninhalt desselben[4]) hingestellt. Als Gegenstand des Verdienstes erscheinen in den Schriften des Heiligen aber

---

[1]) De Jos. 11, 63.

[2]) Cf. Expos. in Luc. V, 28. 78. 86.

[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 14, 46. Epist. 43 ad Horontianum n. 6. De Tob. 16, 56. Wenn darum Förster, Ambrosius, S. 188 im engsten, teilweise wörtlichen Anschlusse an Deutsch, S. 44 behauptet: „das Himmelreich selbst wird von Ambrosius nicht abhängig gemacht vom menschlichen Verdienste ...; doch muß es innerhalb dieses Reiches selbst ein Mehr oder Minder von Herrlichkeit geben, und dies hänge ab von den menschlichen Verdiensten", so ist ersteres in einem sehr distinguierten Sinne zu verstehen.

[4]) Expos. in Luc. V, 78. Expos. in Ps. 118 serm. 17, 22.

auch die einzelnen Güter des Gottes- oder Himmelreiches, so der Nachlaß der Sünden (mereri indulgentiam).[1]) Namentlich erblickt er im ‚opus virtutum et splendor meritorum' eine Art Rekompensation (auch „Zudeckung") der leichteren (leviora peccata) oder sog. Schwachheitssünden.[2]) Desgleichen ist Gegenstand des Verdienstes auch der Nachlaß der Sündenstrafen.[3]) Selbst die Fürbitte für andre wird durch ein erworbenes meritum begründet und als mittlerische Satisfaktion angesehen: Groß ist der Herr, sagt er an einer besonders bezeichnenden Stelle, der durch das Verdienst der einen den andren Verzeihung gewährt (aliorum merito ignoscit aliis) und, während er über die einen Prüfung verhängt, andren ihre Verirrungen nachläßt. Warum soll bei dir, o Mensch, ein Gleichgestellter nichts (fürbittend) erreichen, da beim Herrn selbst der Knecht das Verdienst der Fürbitte (interveniendi meritum) und das Recht auf deren Gewährung (ius impetrandi) besitzt?[4]) — Nach der positiven Seite erscheint im besonderen als Gegenstand sittlichen Verdienstes unter andrem die Vermehrung der Gnade (cumulare gratiam)[5]), der Eintritt ins Paradies[6]), die wahre[7]), ewige[8]),

---

[1]) Enarr. in Ps. 38 n. 38.

[2]) Cf. Apolog. Dav. I, 6, 24; 9, 49. Enarr. in Ps. 43 n. 56. So heißt es an letzterer Stelle: quae leviora sunt (peccata), bonis operibus saepe relevantur . . ., ubi autem iniquitas propendet (vgl. I. Tim. 5, 24), nulla bonorum operum commutatione revocatur. (Die Unterscheidung zwischen dem ‚peccatum', d. i. dem aktuellen, der imbecillitas carnis oder fragilitas conditionis etc. entspringenden Vergehen, und der ‚iniquitas' bezw. ‚impietas', d. i. dem schweren Sündenhabitus (Laster) bezw. der Bosheitssünde ist bei Ambrosius von großer Wichtigkeit.)

[3]) Expos. in Luc. VII, 156: nam sicut qui pecunias solvunt, debitum reddunt, nec prius evacuatur foenoris nomen, quam totius sortis ad summum usque quocunque solutionis genere quantitas universa solvatur, sic compensatione caritatis actuumque reliquorum, vel satisfactione quacunque peccati poena dissolvitur.

[4]) Ibid. V, 11. De virginib. I, 7, 32.

[5]) Expos. in Ps. 118 serm. 14, 25.

[6]) Ibid. serm. 20, 9.

[7]) De Isaac 5, 45.

[8]) Epist. 2 ad Constantium n. 26.

große Sabbatruhe, die dem Gerechten gebühre[1]), die Teilnahme an der Auferstehung Christi[2]), der Genuß des ewigen Lebens[3]) oder die Seligkeit[4]), die jenseitige Erleuchtung des Gerechten[5]), die mittlerische Zuwendung der Erlösung an andre[6]), die Gemeinschaft mit den Heiligen[7]), die höhere oder höchste Rangstufe im Himmel[8]), die Verheißungen des allmächtigen Gottes überhaupt[9]), insbesondere die Vereinigung mit Christus[10]) und die Teilnahme an seinem geheimnisvollen Leben[11]): Der vollkommene Lohn des Tugendlebens (merces perfecta virtutum) ist Gott selbst, der nicht bloß mit hundertfach gesteigertem Zahlenmaße, sondern mit der Schätzung der vollendeten Fülle zu werten ist.[12]) Er ist der Lohn, der alles in sich schließt (ipse merces universorum), so daß es mich, weil ich in ihm alles besitze, nach keinem andren Lohne gelüsten darf.[13]) Freilich der vollkommene Mensch, der Christo nachfolgt, läßt sich nicht durch den Lohn zur Vollkommenheit geleiten, sondern gelangt (umgekehrt) auf Grund seiner Vollkommenheit schließlich zum Lohne.[14])

Durch verschiedene Bilder und Analogien pflegt Ambro-

---

[1]) De obit. Theod. n. 29.
[2]) De Tob. 20, 74.
[3]) Epist. 2 ad Constantium n. 13.
[4]) De offic. ministr. II, 3, 9.
[5]) De Cain et Ab. II, 9, 31.
[6]) De Jos. 12, 71.
[7]) De obit. Theod. n. 32. De off. ministr. I, 11, 39.
[8]) Enarr. in Ps. 38 n. 17.
[9]) De Nabuth. 17, 73.
[10]) De bon. mort. 3, 8.
[11]) Apolog. Dav. I, 7, 36.
[12]) Expos. in Ps. 118 serm. 8, 11: non debent a Domino saecularem huiusmodi exigere mercedem nec sperare, quae mundi sunt, sed magis, quia iis, qui omnia reliquerint, deus portio est. Ipse est utique merces perfecta virtutum, qui non centupli enumeratione, sed perfectae plenitudinis aestimatione censetur.
[13]) De interpell. IV, 11, 28.
[14]) De interpell. Job et Dav. IV, 11, 28.

sius den Verdienst- bezw. Lohncharakter der himmlischen Gnadengüter zu erhärten und zu beleuchten. So betrachtet er, um die geläufigeren zu nennen, dieselben als einen mit gedungenen Arbeitern vereinbarten Lohn; denn Taglöhner sind wir (mercenarii sumus), Lohnarbeiter (ad mercedem laboramus) und erwarten von unsrem Herrn und Gott unsren Lohn.[1]) Er betrachtet sie ferner als das Fruchterträgnis aus dem, was der Gerechte in diesem Leben gewirkt hat[2]), als Fruchtsegen aus dem Verdienste, aus dem blühenden Verdienste des Tugendlebens[3]), den der geistliche Säemann (spiritalis agricola) einerntet.[4]) Namentlich häufig erscheinen sie als die Siegespalme in der Hand, als die Krone auf dem Haupte dessen, der schliesslich als Sieger aus mühevollem Kampfe hervorgeht.[5]) Was ist auch die Welt anders als ein Ringplatz voll Kampfesmühen (agon plenus certaminum, vgl. Apok. 2, 10; II. Tim. 4, 7; 2, 5)[6]), in welchen der Gläubige als Streiter Christi (athleta Christi)[7]) hineingestellt ist, um den gesetzlichen Kampf (legem agonis) zu bestehen?[8]) Veranstalter desselben ist Gott, der Allmächtige; er ruft, nachdem er die Siegesbinden in Bereitschaft gestellt hat, die Streiter zum Kampfe um die Krone[9]), zum gewaltigen Kampfe[10]) um eine unvergängliche[11]), himmlische Krone.[12]) Nicht selten be-

---

[1]) Epist. 2 ad Constantium n. 12. Epist. 19 ad Vigilium n. 3. De Tob. 24, 92.

[2]) De obit. Theod. n. 32.

[3]) Exam. III, 17, 71.

[4]) De Tob. 16, 56.

[5]) Cf. De offic. ministr. I, 15, 58.

[6]) Epist. 43 ad Horont. n. 4. Über die Herkunft und Stellung dieses und ähnlicher Bilder und Analogien in der Literatur des Altertums vgl. Norden, Antike Kunstprosa Bd. II, 466 ff.

[7]) Serm. contr. Auxent., De basil. tradend. n. 15.

[8]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 21.

[9]) Epist. 43 ad Horontianum n. 4.

[10]) De Isaac 5, 46.

[11]) De Jac. II, 11, 51.

[12]) De bened. patriarch. 3, 13. Epist. 17 ad Valent. imperat. n. 15.

gegnet man in den Schriften des Kirchenvaters der aus der biblischen Parabel von den Talenten (Matth. 25, 14 ff.) sich herleitenden Auffassung der natürlichen und übernatürlichen Gaben und Anlagen des Menschen als von Gott ihm anvertrauter Pfunde. Seine Pflicht sei es, sie auf den Geldmarkt zu bringen; die Unterlassung würde nicht wenig anstößig sein (non mediocris offensa); durch Zinseszuwachs müssen sie vermehrt werden.[1]) Es ist ein ewig anvertrautes Kapital, das auch Renten von ewigdauerndem Werte abwirft[2]); denn nicht eine materielle Summe, versichert der Heilige in seiner Erklärung zu Luk. 7, 41 (duo debitores erant cuidam foeneratori), schulden wir diesem Gläubiger, sondern Summen von Verdiensten, Münzen der Tugenden (meritorum examina, aera virtutum).[3])

Der Schauplatz des Heilsverdienstes liegt dem Gesagten zufolge im Diesseits. Es ist nun an dieser Stelle hervorzuheben und zu erhärten, daß dies in ausschließendem Sinne zu verstehen ist. Der leibliche Tod bildet den zeitlichen Endtermin des heilsverdienstlichen Wirkens, so daß mit ihm die Möglichkeit weiteren Verdienens ausgeschlossen ist. Die fundamentale Bedeutung, welche aus diesem heilsökonomischen Charakter des Todes sich ergibt, liegt auf der Hand. Indirekt erhellt unsre Aufstellung aus allen jenen Stellen, welche das Jenseits als Vergeltungszeit schildern, welche mit dem Tode beginne und endgültig Lohn oder Strafe für Verdienst oder Mißverdienst verhänge: Mors vitae pretium luit.[4]) Gerade in der Verbindung der Seele mit dem Leibe (nicht in ihrer Trennung von ihm) liegt, wie Ambrosius ausführt, die von Gott gewollte und angeordnete Bedingung des Heilsverdienstes. Gerade in jener bejammernswerten Lage, in welche die irdische Leibesgemeinschaft die Seelen versetzt, haben sie sich des Gegenstandes ihrer Hoffnung, der himm-

[1]) De virginib. I, 1, 1.
[2]) De Tob. 24, 92.
[3]) Expos. in Luc. VI, 24.
[4]) De bon. mort. 2, 7.



lischen Belohnung, würdig zu erweisen. Eine● jeden Seele sollte von vorneherein im Auge behalten, daß ihr das vergolten werden müsse, was sie in ihrem (Erden-) Wandel verdiente. Treffend bediene sich der Apostel des Ausdruckes propria corporis (II. Kor. 5, 10), was sich auf ihre Aufgabe und Eigenschaft als Lenkerin (des Leibes) beziehe, so daß sie, wenn sie die Zügel recht geführt, Lohn empfangen werde — um dessentwillen ist sie auf Hoffnung hin (in den Leib) hineinversetzt worden —, wenn aber schlecht, Strafe, deshalb weil sie ihre Hoffnung nicht auf Gott gesetzt, sich nicht gekümmert habe um die Annahme an Kindesstatt und die Freiheit der wahren Glorie.[1]) Noch deutlicher äußert sich Ambrosius im genannten Sinne, wenn er emphatisch betont, daß wir im Jenseits dieselben sein werden, die wir (hier) gewesen sind (iidem erimus, qui fuimus), so daß wir entweder Strafe erleiden müssen für unsre Sünden oder den Lohn der Gnade empfangen werden für unsre guten Werke[2]); wenn er ferner auf das Bußbeispiel Davids verweist (Ps. 38, 13 ff.) und als Beweggrund dieser seiner Buße die Überzeugung nennt, daß eben hier die Verzeihung der Sünden noch erlangt werden könne, drüben hingegen nicht mehr.[3]) Mit dem Eintritte des Todes ist jede Möglichkeit der Heilserlangung abgeschnitten (venit dies mortis et iam nullum conversionis remedium est).[4]) Hier muß, so folgert er aus dem Bußflehen (Ps. 38, 14) Davids, Verzeihung erbeten werden; denn hier ward gesprochen: Selig seid ihr, die ihr jetzt weint; denn ihr werdet lachen (Luk. 6, 21). Hier ist der Ort, wiederholt er nachdrucksvoll, sich Verzeihung zu erbitten. Laßt uns darum auf Erden weinen, damit wir des Nachlasses (der Sünden) für würdig befunden werden. Denn wenn uns hier die Sünden nicht nachgelassen werden, werden wir keine Ruhe finden.

---

[1]) Epist. 34 ad Horontianum n. 4 sq.
[2]) De excess. fratr. II, 48.
[3]) De bon. mort. 2, 5.
[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 2, 14.

Wenn es aber keine Ruhe (für uns) geben wird, wird es auch kein ewiges Leben geben. Wenn es aber kein ewiges Leben geben wird, werden wir (so gut wie) nicht existieren. Darum erbittet er (David) sich noch Vergebung vor seinem Scheiden, um existieren zu können; denn wenn ein Nachlaß nicht erfolgen wird, werde ich, sagte er sich, nicht sein in Gemeinschaft mit jenen, welche leben, (d. h.) mit jenen, welche zum Paradiese aufzusteigen verdienen. Wer kein Sein hat, wird untergehen mit jenen, welche hinabfahren in den Pfuhl und in Verlassenheit schmachten in Ketten und Kerkerhaft.[1]) Die gleiche ernste Wahrheit, daß alles heilsverdienstliche Wirken mit dem Tode aufhört, folgert Ambrosius auch aus der Parabel von den Arbeitern im Weinberge (Matth. c. 20)[2]), sowie aus der Parabel von den zehn Jungfrauen (ibid. c. 25), von denen die einen bis zur Ankunft des Bräutigams ausharrten und darum mitsammen an dem Hochzeitsfeste teilnehmen durften, während jene, welche fortgegangen und zu spät zurückgekehrt waren, durch den Urteilsspruch des Herrn ausgeschlossen wurden.[3]) Gerade in der Wahrheit, daß nur das Diesseits ein Heilsverdienst und eine Heilsaneignung ermöglicht, erblickt ferner Ambrosius den Grund, warum Gott den Kain noch länger am Leben erhalten und zu diesem Behufe durch ein eigenes Zeichen beschützen wollte: Er wollte ihm, sagt er, Zeit und Gelegenheit geben, damit er auf dem Wege der Buße noch zur Umkehr und Besserung gelange.[4]) Die gleiche Wahrheit wird zum Beweggrunde für die Seligpreisung dessen, der wenigstens noch im Alter seine Verirrungen gut macht. Noch mehr! Selig, wer wenigstens noch im Augenblicke des Todes (sub ictu mortis) von seinen Sünden sich bekehrt![5]) Die gleiche Wahrheit bildet aber

---

[1]) Enarr. in Ps. 38 n. 38.
[2]) Enarr. in Ps. 1 n. 26.
[3]) Ibid.
[4]) De Cain et Ab. II, 10, 35. 38.
[5]) De obit. Valent. n. 10. Cf. Epist. 71 ad Horont. n. 9.



auch den Erklärungsgrund für den ernsten Mahnruf und warnenden Vorwurf des Kirchenvaters gegen den gottvergessenen Reichen: Schon sind da, die deine Seele fordern (vgl. Luk. 12, 20), und du schiebst es immer noch hinaus, dich um die Früchte guter Werke umzusehen, indem du dir noch ein langes Leben versprichst![1] — Wie mit dem Tode die Möglichkeit jeglichen Heilsverdienstes benommen wird, so auch die Möglichkeit jeglichen sittlichen Mißverdienstes. Das diesbezügliche Axiom des Heiligen ‚mors finis culpae' kam bereits in einem andren Zusammenhange (vgl. S. 63) zur Sprache.

Gleichsam als das Gegenstück zum eben besprochenen Lehrsatze schließt sich die weitere Aufstellung unsres Kirchenvaters an. Gleichwie er nämlich die Zeit des Heilsverdienstes ausschließlich auf das Diesseits einschränkt, so verlegt er umgekehrt den Schauplatz und Schwerpunkt der eigentlichen Heilsvergeltung oder Belohnung ins Jenseits. Wenn auch nach unsren bisherigen Besprechungen angenommen werden muß, daß die wesentliche Substanz des dem Heilsverdienste entsprechenden Lohnes bereits in der diesseits grundgelegten, sittlichen Vollendungszuständlichkeit des Menschen hinterlegt und eingeschlossen ist, so ermöglicht doch die Zeit der diesseitigen Heilsordnung weder einen endgültigen Abschluß der Vergeltung, noch einen gesicherten Besitz des Lohnes, noch den vollen subjektiven Seligkeitsgenuß aus demselben. Die Signatur des Diesseits als der alleinigen Verdiensteszeit, als des Schauplatzes des Ringens und Mühens nach dem endgeschichtlichen Heile läßt an ihm die Eigenschaft einer Lohnvergeltung nicht merklich hervortreten, sondern drängt die Vorstellung der letzteren gleichsam zurück in die Bildfläche und den Hintergrund der Ewigkeit. Nur als Gegenstand der christlichen Hoffnung tritt sie gleichsam aus dem Rahmen der Heilszukunft ins Weichbild der Gegenwart. Diese Auffassung spricht allerorts und durchgängig, wenn auch noch

[1]) De Nabuth. 8, 38.

häufiger indirekt als direkt, mehr stillschweigend als ausdrücklich, aus den Schriften unsres Heiligen. In diesem Ideenkreise bewegt er sich z. B., wenn er sagt, daß dieses Erdenleben, das der Region des Todes angehöre, keine Stätte der Belohnung sei[1]) und aus sich auch nichts an Belohnung zu bieten vermag. Denn nicht eine irdische Belohnung komme in Frage[2]), sondern der himmlische Lohn (sieh oben); nicht in der Gegenwart, sondern in der Zukunft erfolge die Vergeltung.[3]) Es teile zwar Christus, der Sohn Gottes, in dessen Händen die Vergeltung der Verdienste liege[4]), gleichsam mit der einen, linken Hand (vgl. Cant. 2, 6) einen Lohn mit gegenwärtigen Gütern aus (laeva praesentium remuneratrix), aber nur, um in ihnen eine Bürgschaft für die in der Zukunft zu gewärtigenden zu geben (remuneratio praesentium testimonium futurorum). Das auf das Diesseits abzielende Versprechen des Herrn (Matth. 19, 29) bezwecke nur, uns über den Aufschub (des eigentlichen Lohnes) zu trösten. Demselben habe er aber das künftige (d. i. auf die Zukunft gehende) Versprechen hinzugefügt (Matth. l. c.), damit man sich im Diesseits überzeuge, daß einem auch in der Zukunft Belohnungen ausbezahlt würden.[5]) Erst der Tod bringt demnach die volle Ausbezahlung des Soldes, die Summe des Lohnes (mors igitur plenitudo stipendiorum, summa mercedis).[6]) Dahin lautet auch des Herrn Verheißung; denn im Himmel, nicht auf Erden, wird derselben zufolge der Lohn ausbezahlt werden (in caelo, non in terra, mercedem promisit esse reddendam). Oder wäre es nicht, frägt der Heilige, geradezu ungerechtfertigt, wenn er schon vor Beendigung des Kampfes den Siegespreis aushändigen wollte?

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 3, 18.
[2]) Ibid. serm. 8, 11.
[3]) De offic. ministr. I, 15, 59. Expos. in Ps. 118 l. c.
[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 2, 7; serm. 14, 13. De Noë 13, 42.
[5]) De poenit. I, 16, 89.
[6]) De bon. mort. 8, 35.



... Was willst du voreilig die Krone beanspruchen, bevor du nur als Sieger hervorgehst? Was den Staub abschütteln? Was nach Ruhe verlangen? Was dich sehnen nach fröhlichem Mahle, bevor du nur die Rennbahn verlassest?[1])

In der Erörterung der notwendigen Voraussetzungen und Ursachen der Verdienstlichkeit oder Lohnwürdigkeit unsres diesseitigen Heilswirkens findet sowohl der göttliche als auch der menschliche Faktor in den Schriften unsres Heiligen die angemessene Würdigung. Allererst führt er dieselbe auf Gott selbst zurück: Nicht anmaßend ist meine Hoffnung (auf die göttlichen Verheißungen), läßt er in seiner Erklärung zu Ps. 118, 49 David zu Gott beten; denn du selbst hast den Grund meiner Hoffnung gesetzt.[2]) Letzteres ist nun in zweifacher Hinsicht zu verstehen. Gleichsam als conditio sine qua non der himmlischen (d. i. übernatürlichen) Belohnung nennt er die promissio dei. Schon in einer oben zitierten Stelle[3]) kommt dieselbe als Voraussetzung der jenseitigen Belohnung zum Ausdrucke; noch mehr in der folgenden: Gott, sagt er, pflegt das, was er versprochen hat, auch zu erfüllen, eingedenk nicht unsrer Sünden, sondern seiner Verheißungen ... So ist es auch sein Wille, es angemessen erscheinen zu lassen, daß einer, der um die Belohnungen, welche dem Tugendleben vorgesetzt sind, sich kümmert und den guten Kampf kämpft, auch den Ertrag der Vergeltung erwarte, ja sogar gleich dem Apostel Paulus (II. Tim. 4, 7) beanspruche. Denn das ist kein anmaßender, sondern im Glauben begründeter Anspruch, weil er damit nur ein Bekenntnis der untrüglichen Wahrhaftigkeit Gottes ablegt. Daran gemahnt auch Davids Bitte, es möge der Herr seines (Verheißungs-)Wortes (Ps. 118, 49) eingedenk sein. Hierin liegt zugleich für uns eine Aufforderung zum Vertrauen, auf daß wir dem Irdischen entsagen und dem Himm-

---

[1]) De offic. ministr. I, 15, 59.
[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 7, 4.
[3]) De offic. ministr. I, 15, 59.

lischen uns zuwenden.[1]) — Die zweite Art der göttlichen Kausalität des menschlichen Heilswirkens und -verdienens besteht darin, daß nach Ambrosius auch die positive und unmittelbare Ursächlichkeit der Verdienstesqualität des menschlichen Heilswirkens auf die Initiative und die Mitwirkung des aktuellen Gnadenbeistandes Gottes zurückgeht. So sehr er nämlich auch in seinen praktischen Lehrausführungen mitunter den menschlichen Faktor im Heilswerke in den Vordergrund rücken mag, so bleibt doch dem göttlichen prinzipiell jene Bedeutung vindiziert, welche ihm noch heute der katholische Lehrbegriff von der sog. gratia praeveniens und cooperans einräumt. Wie er sowohl den Anfang als auch die weitere Fortführung des Tugend- (und darum Verdienstes-) Handelns in erster und vorwiegender Weise als göttliche Gnadentat festhält, kommt besonders klar und zusammenfassend in folgender Stelle zum Ausdruck: Du siehst, daß überall des Herrn Kraft mit den menschlichen Bestrebungen mitwirkt (studiis cooperatur humanis)[2]), so daß niemand ohne den Herrn aufbauen . . ., niemand ohne den Herrn etwas anfangen kann (nemo quidquam incipere sine Domino).[3]) Speziell die Initiative der göttlichen Gnade beim Heilswerke kommt charakteristisch in seiner Erklärung zu Luk. 1, 3 ‚visum est mihi' zum Vortrage: Nicht durch menschlichen Willen allein ward es für gut befunden, sondern wie es dem gefallen hat, der, wie er sich sagen muß, in mir spricht, Christus, der es bewirkt, daß das, was gut ist, auch uns als gut erscheinen könne . . . Darum kann einer, der Christo nachfolgt, auf die Frage, warum er Christ sein wolle, antworten: So habe ich für gut befunden (Luk. 1, 3). Wenn er so antwortet, leugnet

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 7, 3. Cf. Expos. in Luc. V, 78.

[2]) Daß Ambrosius die Notwendigkeit der sog. gratia cooperans lehrt, wird auf den ersten Blick in seinen Schriften klar (cf. e. g. Expos. in Ps. 118 serm. 1, 18) und auch von niemand geleugnet.

[3]) Expos. in Luc. II, 84.

er nicht, daß es Gott für gut befunden habe; denn von Gott wird der Wille der Menschen zubereitet.[1])

Auch auf seiten des Menschen lassen sich nach Ambrosius die notwendigen Voraussetzungen, welche den Verdienstcharakter des christlichen Heils (sei es als conditio sine qua non, sei es als positive Mitverursachung) bedingen, auf zwei Grundforderungen zurückführen: Die Möglichkeit hierzu liegt nämlich in der freiheitlichen Veranlagung der menschlichen Natur; die Tatsächlichkeit desselben im rechten Gebrauche derselben zum christlichen Tugendwandel. Das Freiheitsvermögen des Menschen liegt bereits in dessen Vernünftigkeit, und diese in der Geistigkeit der Seele notwendig eingeschlossen. Ambrosius erklärt die vernünftige Anlage als wesentlichen Bestandteil der natürlichen Ausstattung des Menschen, den er auch in seine (oben verzeichnete) allgemeine Definition vom Menschen aufgenommen hat. Sie gilt ihm als charakteristische Eigenschaft des Geistes (spiritus, qui est rationis capax)[2]), in welcher jener eigentümliche Vorzug der menschlichen Natur liege, nach welchem dieselbe vor allem gewertet werde.[3]) In der Vernünftigkeit besitzt

---

[1]) Expos. in Luc. I, 10: non voluntate tantum humana visum est, sed sicut placuit ei, qui in me, inquit, loquitur, Christus, qui, ut id, quod bonum est, nobis quoque bonum videri possit, operatur ... Ideo, qui Christum sequitur, potest interrogatus, cur esse voluerit christianus, respondere: ‚visum est mihi‘; quod cum dicit, non negat deo visum; a deo enim praeparatur voluntas hominum ... Cf. De bon. mort. 12, 55.

Die Lehre von der Notwendigkeit der sog. gratia praeveniens ist bei Ambrosius so klar bezeugt, daß z. B. Thomasius, Dogmengeschichte Bd. I, S. 480, glaubt, Ambrosius sei der erste gewesen, der eine gratia praeveniens interna klar ausgesprochen habe. Vgl. Förster, Ambrosius, S 157 f. (Deutsch, S. 28 f. hingegen und Nitzsch, Dogmengeschichte Bd. I, S. 359, nehmen an, Ambrosius dehne die von der zuvorkommenden Gnade unabhängige Freiheit noch auf das Wollen des Menschen aus, so daß er auf dem Standpunkte stehe, den Augustin in der ersteren Zeit eingenommen habe).

[2]) De Jac. I, 1, 1.

[3]) De Spirit. st. II, 11, 126: rationale ..., quo praecipua natura

nun der Mensch das Vermögen der freien Selbstbestimmung, die Freiheit der Seele (anima, quae libera est)[1]), die sich auch in seinem Selbstbewußtsein ankündigt (homo . . . propriae conscius libertatis).[2]) Eingehender kommt der Kirchenvater auf die Freiheit und ihr Verhältnis zur Moralität des menschlichen Handelns in den einleitenden Kapiteln seines ersten Buches über Jakob zu sprechen.[3]) Nicht durch knechtische Nötigung, betont er unter andrem, werden wir zur Unterwürfigkeit (sc. unter die sittliche Weltordnung) gezwungen, sondern durch freie Willensbestimmung (voluntate arbitra) wenden wir uns der Tugend und kehren wir uns der Schuld zu. Frei zieht uns darum entweder die Leidenschaft fort zur Verirrung oder der Wille, der Vernunft folgend, hiervon ab.[4]) Niemand wird auf dem Wege der Vergewaltigung an Schuld gebunden, wenn er nicht selbst sich freiwillig derselben hingibt. Einen, der selbst will, erwählt sich Christus zum Streiter; einen, der selbst will, erkauft sich der Teufel zum Sklaven.[5]) Gleich dem sittlich guten oder schlechten

---

hominis aestimatur. Cf. De Noë 26, 94. De Abrah. II, 6, 28. Im allgemeinen versteht freilich, wie oben dargelegt wurde, Ambrosius das ‚rationale' in religiös-ethischer Bedeutung, die aber die physische nicht nur nicht aus-, sondern als wesentliche Grundlage notwendig einschließt.

[1]) Exam. VI, 8, 45.

[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 10, 6.

[3]) Dieselben lehnen sich, teilweise wörtlich, an die diesbezüglichen Stellen der fälschlich dem Josephus Flavius zugeschriebenen Schrift *Περὶ λογισμοῦ αὐτοκράτορος* (mitunter unbegründeter Weise auch unter dem Titel *Μακκαβαίων δ'*) an. Über die Verwertung dieser Schrift durch Ambrosius handelt Freudenthal in seiner Abhandlung, Die Josephus Flavius beigelegte Schrift „Über die Herrschaft der Vernunft", Breslau 1869, S. 32 ff.

[4]) De Jac. I, 1, 1.

[5]) Ibid. I, 3, 10: nemo tenetur ad culpam, nisi voluntate propria deflexerit. Non habent crimen, quae inseruntur reluctantibus. Voluntaria tantum commissa sequitur delictorum invidia, quod in alios derivemus. Voluntarium sibi militem eligit Christus, voluntarium servum sibi diabolus auctionatur. Neminem iugo servitutis adstrictum possidet, nisi se prius peccatorum aere ei vendiderit etc. — Ambrosius

Handeln hat nun selbstverständlich auch die aus demselben resultierende Lohn- oder Strafwürdigkeit die eben begründete Wahlfreiheit zur notwendigen Voraussetzung. Wie hätte auch der Herr — diese Frage hält Ambrosius der Superstition in der Astrologie entgegen — den Guten Belohnungen, den Bösen Strafen bestimmen können, wenn ein Fatalismus die Norm ihres Handelns bestimmt hätte?[1]) Damit leitet nun der Zusammenhang von selbst über zu einer noch genaueren Bestimmung der ursächlichen Voraussetzungen der Heilsverdienstlichkeit auf Seite des Menschen.

Wie nämlich von Seite des Menschen in physischer Beziehung die Wahlfreiheit als die wesentliche Grundvoraussetzung zur Ermöglichung eines Heilsverdienstes festgehalten wird, so erscheint in religiös-ethischer Hinsicht als der positive Grund zum tatsächlichen Zustandekommen eines Heilsverdienstes die Betätigung der Wahlfreiheit im christlichen Tugendleben, bezw. durch den in guten Werken sich auswirkenden Glauben. Schon in der Uroffenbarungsgeschichte (Gen. c. 4) stößt Ambrosius auf die Lehre, daß der (christliche) Glaube die Wurzel aller Tugenden bildet. Deshalb versichert auch der Apostel, daß Christus unser Fundament sei (I. Kor. 3, 11), und nur was du über diesem (Glaubens-)Fundamente aufbauest, das allein erzielt eine Frucht aus deinem Wirken und den Lohn der Tugenden.[2]) In sehr klarer Sprache erörtert der Kirchenvater in seiner Erklärung zu Ps. 118, 17 ‚retribue servo tuo' das innere Ursächlichkeitsverhältnis des in guten Werken sich betätigenden, christlichen Glaubens zum Verdienstlohne. Es ist,

---

zieht nur die Schlußfolgerung aus gegebenen Vordersätzen, wenn er das unselige Straflos, das den Sünder treffen wird, in ähnlicher Weise als die seiner Verschuldung entsprechende und verdiente — von einem ‚meritum peccati' redet er des öfteren — Strafvergeltung hinstellt wie das ewige, selige Leben der Auserwählten als die gerechte Lohnvergeltung ihres Heilsverdienstes.

[1]) Exam. IV, 4, 13.

[2]) De Cain et Ab. II, 9, 28.

sagt er, nicht befremdend und nicht anmaßend, wenn David vom Herrn, seinem Gotte, für seine hervorragenden Leistungen eine Belohnung sich erbittet. Letztere ist ja das Vorrecht des Glaubens und der Gerechtigkeit (praerogativa est fidei et iustitiae).[1]) . . . Auch im Evangelium werden wir angeleitet, am Glauben festzuhalten und nicht wankend zu werden, wenn es gilt, Handlungen zu setzen, welche über das Menschenmögliche hinausgehen (vgl. Luk. 17, 6) . . . Mit Recht bittet darum David, gleichsam in der fortgeschrittenen Tugend bereits befestigt, es möge ihm nach seinen Glaubens- und Tugendkämpfen (secundum fidei operisque certamina) vergolten werden. Denn auch Paulus, der früher gesprochen hatte: ich bin nicht wert, Apostel genannt zu werden (I. Kor. 15, 9), äußerte später: es ist mir hinterlegt die Krone der Gerechtigkeit, welche mir an jenem Tage geben wird der Herr, der gerechte Richter, nicht allein aber mir, sondern auch allen, die seine Ankunft lieben (II. Tim. 4, 8). Also auch der Apostel macht sich für dort Versprechungen, hier aber bedient er sich noch gar schüchterner Bitte, weil es ja nicht ein Zeichen frecher Anmaßung, sondern eines unschuldigen Gewissens ist, von dem, in dessen Dienst man steht, sich Lohn zu erbitten.[2]) Würde Ambrosius auch nicht ausdrücklich die Bitte um, bezw. die Aussicht auf Lohn von der ‚innocens conscientia', oder wie er an einer andren Stelle noch deutlicher sich äußert, von der ‚gratia innocentiae'[3]) abhängig machen, so könnte es schon in Anbetracht des praktisch-religiösen Standpunktes, von dem aus der Kirchenvater die Probleme der Heilslehre ins Auge faßt und bespricht, keinem Zweifel unterliegen, daß er stets das von der Gnade Gottes informierte und befruchtete Glaubens- und Tugendleben als Quelle des Heilsverdienstes betrachtet. Auch prinzipiell spricht

[1]) Daß iustitia der Inbegriff des Tugendlebens überhaupt ist, wurde früher schon dargelegt.

[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 3, 3.

[3]) Ibid. serm. 1, 6.



er einem Menschen, der in natürlichem Zustande und außerhalb der Wirksamkeit der Gnade sich befindet, die Erwerbsfähigkeit wahren Tugendverdienstes ab. Er formuliert diesen Grundsatz folgendermaßen: Nemo ad certamen virtutis admittitur, nisi prius ab omnibus ablutus peccatis delictorum gratiae caelestis munere consecretur.[1]) So bildet demnach das gewöhnliche christliche (Gnaden-)Leben mit seinen guten Werken oder Tugendakten die allgemeine Form der menschlichen Verursachung des Heilsverdienstes.

Wir könnten, wenn auch nicht in formaler, so doch in sachlicher Übereinstimmung mit Ambrosius, neben der genannten allgemeinen Form des Erwerbes an Heilsverdiensten noch zwei besondere Formen oder Arten desselben unterscheiden. Die eine besteht in der Vollbringung besonderer, außerordentlicher Werke für den Glauben und die Kirche. Obenan steht das Martyrium, das Ambrosius immer wieder als den Heroismus des christlichen Glaubens feiert, als den Triumph der Kirche, dem die höchste Sieges- und Verdiensteskrone und eine größere Seligkeit (beatiores illos esse) gesichert ist, als dem Leben, das von blutiger Verfolgung verschont bleibt.[2]) Ferner schreibt Ambrosius auch den besonderen Taten zum Besten der Kirche, welche von den weltlichen Mächtigen ausgehen können, einen besonders hohen Verdiensteswert zu.[3]) — Als die zweite, außerordentliche

---

[1]) Expos. in Luc. IV, 4. Vgl. Förster, Ambrosius a. a. O. S. 188f., S. 310 Anm. 193 zu S. 189. Deutsch, S. 46. — Inwieweit Ambrosius sachlich ein sog. meritum de congruo kennt und anerkennt, mag erschlossen werden aus dem, was oben vom Sündennachlasse als Gegenstand des Verdienstes, ferner von dem subjektiven Mitwirken zur Wirksamkeit der sakramentalen Gnade, endlich von der Ansicht des Heiligen über die gratia praeveniens gesagt wurde.

[2]) Cf. Expos. in Luc. IV, 41. Expos. in Ps. 118 serm. 9, 2; serm. 14, 17; serm. 20, 44. Epist. 72 ad Constantium n. 14. — Übrigens will Ambrosius mit seinen Lobpreisungen des Martyriums durchaus nicht einer krankhaften Sucht nach demselben das Wort reden: ne temere aliquis, dum martyrii desiderat gloriam, offerat se periculis! De offic. ministr. I, 37, 186. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 20, 47 sq.

[3]) Vgl. Förster, S. 190. Deutsch, S. 46. Cf. e. g. De obit. Theod.

Erwerbsart von Heilsverdiensten sind zu nennen die sog. supererogatorischen Werke, oder um mit Ambrosius zu unterscheiden, die Beachtung der „Räte“ (consilia, im Unterschiede von praecepta) oder der „vollkommenen Pflichten“ (*κατόρθωμα*, perfecta officia, im Unterschiede von den media officia).[1]) Es ist nämlich nach seiner Auffassung ein zweifacher Modus göttlicher Anordnung anzunehmen; die eine befiehlt, die andre läßt dem Menschen freien Spielraum.[2]) Der Befehl weist uns in die Schranken der Natur (fines naturae) zur Beobachtung ihrer Forderungen (observantia naturae) und lehrt Meidung der Sünde; der Rat ermuntert zur Erwerbung reichlicherer Gnaden und Verdienste. Die, welche die Gebote erfüllt haben, können sagen: Wir sind unnütze Knechte; wir haben getan, was wir schuldig sind (Luk. 17, 10). Aber so spricht die

---

n. 40: cui (Constantino) licet baptismatis gratia in ultimis constituto omnia peccata dimiserit, tamen quod primus imperatorum credidit et post se haereditatem fidei principibus dereliquit, magni meriti locum reperit.

[1]) Über die ethischen Grundanschauungen des hl. Ambrosius im allgemeinen und über die denselben entsprechende Einteilung der Pflichten im besonderen, ferner über den hierbei zutage tretenden engen formalen Anschluß an die stoische (ciceronianische) Darstellung der Ethik vgl. P. Ewald, Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstelluung der Ethik bei Ambrosius (Inauguraldissertation), 1881. Bittner, De Ciceronis et Ambrosii officiorum libris, Braunsberg 1849. Leitmeir, Apologie der christlichen Moral nach einer Vergleichung des ciceron. Buches De officiis und dem gleichnamigen des heil. Ambrosius, 1866. Hasler, Über das Verhältnis der heidnischen und christlichen Ethik auf Grund einer Vergleichung des ciceronianischen Buches De officiis mit dem gleichnamigen des hl. Ambrosius, München 1866. Pruner, Die Theologie des hl. Ambrosius (Progr.), Eichstätt 1862 (will gleichsam die Schrift De officiis ministrorum als Moralkodex analysieren). Dräseke, M. T. Ciceronis et Ambrosii ep. Med. De officiis, ll. 3, inter se comparantur 1876. J. Reeb, Über die Grundlagen des Sittlichen nach Cicero und Ambrosius, Zweibrücken 1876 (Progr.). — Die beste Ausgabe der ambrosianischen Schrift De officiis ministrorum, libri tres, besorgte Krabinger, Tübingen 1857.

[2]) De vid. 12, 73: duplex forma mandati est, una praeceptiva altera voluntaria.

Jungfrau nicht; so nicht der, welcher seine ganze Habe verkauft hat (vgl. Matth. 19, 21), sondern er erwartet die ihm gebührenden Belohnungen gleich dem Apostel, der spricht: Sieh, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt, was wird uns dafür? Wie ein dem Herrn nützender Knecht, der die ihm anvertrauten Pfunde reichlich vermehrt hat, harrt er im guten Bewußtsein seiner Verdienste des sicheren Lohnes (bene sibi conscius meritorumque securus) seines Glaubens und seiner Tugend.[1]) Von allen verdienstlichen Werken der genannten Ordnung gebührt nach Ambrosius dem jungfräulichen Leben der Preis. In den begeistertsten und begeisterndsten Ausdrücken idealisiert er in jeder Weise, bei jeder Gelegenheit das ehelose Leben[2]) als die höchste und zarteste Blüte sittlicher Vollkommenheit, in sich schließend das Verdienst des Lebens der Engel (quorum vitam meretur sc. castitas virginalis), das sie nachahmen, sowie den Lohn der Auferstehung, den andre erst zu erwarten haben.[3]) Namentlich häufig und besonders rühmend tut Ambrosius unter den verschiedenen supererogatorischen Werken auch der Gottwohlgefälligkeit, des Nutzens und des Verdienstes des Fastens (tunc plus meruit sc. Elias, quando plus ieiunavit)[4]), sowie der verschiedenen Arten der Fürbitte Erwähnung (sieh unten).

Der von lebendigem Glauben erfüllte Bischof und praktische Seelenhirte läßt sich die Gelegenheit nicht entgehen, wiederholt auf die Größe des aus dem Heilsverdienste zu gewärtigenden Lohnes hinzuweisen. Die himmlischen Belohnungen sind so groß — Ambrosius pflegt mit Recht sich

---

[1]) De vid. 12, 72—74.

[2]) Als verwandt der Virginität, wenn auch unter ihr stehend, stellt Ambrosius den freiwilligen Verzicht auf eine zweite Ehe nach dem Tode des ersten Gemahles hin.

[3]) Besonders ergiebigen Beleg hierfür bieten die drei Bücher De virginibus. Cf. e. g. I, 8, 48. 51. 52; II, 6, 39. Expos. in Luc. VII, 128.

[4]) De Elia et ieiun. 2, 3.

auf Paulus (Röm. 8, 18) zu berufen —, daß die aufgewendete Kampfesarbeit und Mühewaltung mit ihnen nicht in Vergleich gebracht werden können: Für verhältnismäßig weniges wird vieles geboten (plura pro paucioribus). Ja alles bleibt an Wert hinter dem großartigen Lohne der künftigen Güter zurück, mit welchem unsre Bemühungen vergolten werden.[1]) Denn kurz ist abgesteckt das Ziel (meta) der Kampfesmühe, doch die Siegeskrone trägt ewige Frucht in sich. Erträglich ist das Leiden, unschätzbar der Lohn. Was soll uns also ängstigen? Die Niedrigkeit eines verachteten Lebensstandes, da doch der Adel der Frömmigkeit und des Glaubens in der Zukunft zur Verherrlichung führen? Das spärliche Einkommen oder der dürftige Lebensunterhalt, da doch das Jenseits den Reichtum der ewigen Vergeltung bieten wird, infolge deren es an nichts wird mangeln können? Oder der Verlust von Kindern, da einer sie, nachdem er sie als Sterbliche erhalten hat, als Unsterbliche zurückerhalten wird?[2])

Gleichwie nun die Erlösungsgnade Christi in objektivem Sinne, d. h. als Inhalt dessen, was das Blut Christi an Verdienst erworben hat[3]), für alle die gleiche (aequalis per omnes), dagegen nach dem Grade der subjektiven Aneignung derselben eine verschiedene ist[4]), so auch in ganz analoger Weise und auf Grund dessen die himmlische Belohnung. Mit Hinweis auf die Parabel von den Arbeitern im Weinberge (Matth. 20, 9 f.) hebt zunächst Ambrosius hervor, daß die

---

[1]) Epist. 35 ad Horontianum n. 5.

[2]) De Jac. II, 6, 28. Cf. De obit. Valent. n. 72.

[3]) Epist. 7 ad Justum n. 8: plenius autem (sc. vinum, quod miscuit in cratere Sapientia, Prov. 9, 2) de sanguine Christi intelligitur, cuius ad gratiam nihil minuitur, nihil adiungitur. Et si parum sumas et si plurimum haurias, eadem perfecta est omnibus mensura redemptionis.

[4]) Ibid. n. 10. Nachdem Ambrosius nachdrucksvoll hervorgehoben: gratia itaque aequalis per omnes, fährt er fort: virtus autem diversa in singulis; unusquisque ergo portionem competentem suis viribus sumat, ne aut fortior indigeat aut oneretur infirmior.

Güter des Himmelreiches als Inbegriff des zu erwartenden Lohnes allen in gleichem Umfange von der Freigebigkeit und Gnade Gottes in Aussicht gestellt würden: Du findest, sagt er, im Evangelium dies vorgetragen, daß allen Arbeitern im Weinberge der gleiche Lohn ausbezahlt wird ... Wenn nun dennoch nur wenige zum Kampfpreise, nur wenige zur Siegeskrone gelangen, nur wenige sagen können: es ist mir hinterlegt die Krone der Gerechtigkeit (II. Tim. 4, 8), so ist eben zu bedenken: Etwas andres ist der von der Freigebigkeit (Gottes) in Aussicht gestellte Gnadenlohn, etwas andres die (tatsächliche) Tugendvergeltung, der (tatsächliche) Mühelohn (alia est enim merces liberalitatis et gratia, alia virtutis stipendium, laboris remuneratio).[1] Mit andren Worten: Wenn auch im gewissen, eben fixierten Sinne von einer ‚merces aequalis' geredet werden kann, so sind doch in Rücksicht auf das subjektiv erworbene Heilsverdienst ‚diversa praemia coronarum' zu unterscheiden, entsprechend, wie Ambrosius näherhin sich äußert, der Zahl[2] und der Größe der Tugendkämpfe.[3] Es gibt ein Wachstum der Belohnungen (incrementa praemiorum) entsprechend dem Wachstume der Tugenden (incrementa virtutum) und dem Grade ihrer Betätigung[4], so daß z. B. äußere Verfolgungen[5], Trübsale und Widerwärtigkeiten[6] eine Steigerung des Lohnes zur Folge haben. Nach Maßgabe seiner Verdienste (pro ratione meritorum) wird daher ein jeglicher ausruhen[7] und die Früchte der verschiedenen Tugenden einernten.[8]

Die Verschiedenheit des Heilsverdienstes und der hierdurch verursachte Gradunterschied in den jenseitigen Be-

---

[1]) Epist. 7 ad Justum n. 11.
[2]) Expos. in Luc. prol. n. 6.
[3]) Ibid. IV, 37.
[4]) Ibid. V, 60 sq.
[5]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 43.
[6]) Ibid. serm. 10, 36; serm. 21, 8.
[7]) De offic. ministr. I, 48, 237.
[8]) De obit. Valent. n. 72. Cf. De excess. fratr. II, 88. 52.

lohnungen bedingt hinwiederum eine Verschiedenheit der himmlischen Rangstufen selbst in räumlicher Beziehung, insofern gerade hierauf die mannigfaltige Unter- und Überordnung der einzelnen Himmelsregionen zurückzuführen ist: Jedem, schließt der hl. Lehrer aus Joh. 14, 2, weist der Herr Jesus seinen Platz an, daß heißt eine den Verdiensten eines jeden geeignete Aufenthaltsstätte (dat ergo unicuique locum Dominus Iesus, hoc est aptam pro unicuiusque meritis mansionem) . . . Es steigen (sonach) die Menschen empor vom ersten Himmel zum zweiten, sodann vom zweiten zum dritten und von diesem verschiedentlich (per distinctiones) bis gegen den siebten Himmel und bis zum Gipfel- und Höhepunkt der Himmel, soweit sie es verdienen (qui merentur).[1]) Ähnlich äußert er sich auch andren Orts: Cum fueris in regno caelorum, tunc processus est mansionum: etsi unum regnum, diversa tamen merita sunt in regno caelorum.[2])

Es ist klar, daß ein Kirchenfürst, wie es Ambrosius ist, die praktische Seite der Lehre vom Heilsverdienste nicht übersieht, sie vielmehr allenthalben für die Zwecke seines (mündlichen oder schriftlichen) Lehrvortrages dienstbar zu machen sich bestrebt. Gerade in der Aussicht auf Lohn erblickt er das incentivum laboris, andernfalls der Trägheit Vorschub geleistet würde[3]); in ihr erblickt er darum auch den mächtigsten Ansporn zum Eifer in der Tugend (maximum ad studia virtutis incitamentum[4]), zur Bewahrung der (Tauf-) Unschuld[5]), auch unter den größten Opfern. Gewährt doch gerade die Hoffnung auf den himmlischen Lohn hinreichenden Trost in der Armut[6]), den Beweggrund zur Ertragung von

[1]) Enarr. in Ps. 38 n. 17.
[2]) Expos. in Luc. V, 61. Cf. De offic. ministr. I, 48, 237.
[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 3, 3.
[4]) Epist. 76 ad Irenaeum n. 2.
[5]) Exam. III, 17, 71.
[6]) Ibid. VI, 8 52.

Unbillen[1]) und Leiden[2]), ja selbst zur standhaften Erduldung des Martyriums.[3])

6. Der subjektive Besitz des Reiches Gottes als ,vita aeterna'.

Die Gnade Christi bewirkt in der Weise die Heilung der in Adam verwundeten Menschennatur und deren Wiedervereinigung mit Gott, daß hierdurch zugleich ihre gesamte natürliche Ausstattung innerlichst vervollkommnet und über sich hinaus ergänzt und vollendet wird. Das ganze natürliche Leben im Menschen wird hierdurch emporgehoben und hineingestellt in eine spezifisch höhere, übernatürliche Lebenssphäre. Darin liegt der Grund, warum sich der gesamte Heilsinhalt des Reiches Gottes unsrem Heiligen unter dem Gesichtspunkte des „Lebens" im eminenten Sinne oder des „ewigen Lebens" (vita aeterna) repräsentiert. Sachlich erscheint sonach der Begriff „ewiges Leben" als Synonym mit dem Heilsbegriffe oder dem der Gnade Christi und begreift darum inhaltlich den ganzen Umfang der Güter des Reiches Gottes in sich: nam etsi multa bona, una tamen est vita aeterna.[4]) Das innere Wesen und speziell den Heilscharakter des Lebens läßt Ambrosius zunächst dadurch im einzelnen klar und bestimmt hervortreten, daß er den Lebenszustand des Erlösten mittels verschiedener sprachlicher Unterscheidungen und sachlicher Erklärungen als den diametralen Gegensatz zum sog. Sündentode, d. h. dem Zustande des Unerlösten schildert. Am ausführlichsten tut er dies in seiner Abhandlung „Über das Paradies". Da die Ausführung selbst sowohl terminologisches als auch doktrinelles Interesse in Hinsicht auf den uns vorliegenden Gegenstand bietet, soll dieselbe der

[1]) De offic. ministr. I, 48, 234.
[2]) De Jac. I, 7, 31.
[3]) Ibid. II, 11, 52.
[4]) Expos. in Luc. IV, 30.

Hauptsache nach hier zum wörtlichen Vortrage gelangen. Der Kirchenvater wirft nämlich die Frage auf, warum Gen. 2, 17 der Ausdruck ‚morte moriemini' gebraucht werde? Welcher Unterschied denn zwischen „Sterben" und „des Todes sterben" sei? Zur Antwort führt er nun an: Da die zwei Begriffe „Tod" und „Leben" sich entgegengesetzt sind, leiten wir in der gewöhnlichen Umgangssprache vom (Substantivum) „Leben" das (Zeit-)Wort „leben" und vom (Substantivum) „Sterben" das (Zeit-)Wort „sterben" ab. Wenn du aber beide Ausdrücke zusammenfassen willst, dann redet man, weil Leben Leben erzeugt von einem vita vivere, wie du im Gesetze es vorfindest. Und weil der Tod wiederum den Tod zur Folge hat, erklärt sich hieraus das morte morietur. Es ist aber die Verdopplung (des Ausdruckes) nicht bedeutungslos. Denn es gibt ein Leben, das zum Tode, und einen Tod, der zum Leben führt, insofern einer, trotzdem er lebt, sterben und, trotzdem er stirbt, leben kann. Es sind also vier Unterscheidungen zu machen, fährt er wörtlich fort, nämlich ‚vita vivere', ‚morte mori', ‚morte vivere', ‚vita mori'. Da dem nun so ist, so haben wir von dem gewöhnlichen, zurechtbestehenden Sprachgebrauche abzusehen. Denn der gewöhnliche Sprachgebrauch bedient sich des Ausdruckes „Leben", gleichviel ob einer mit dem Leben lebt (vita vivit) oder mit dem Tode lebt (morte vivit). Er kennt darum von den (genannten) vier Bezeichnungen nur zwei . . . Vom gewöhnlichen Sprachgebrauche absehend, wollen wir nun erwägen, was es heißt „das Leben leben", „des Todes sterben", „tot leben" und „lebendig sterben". Ich halte nun im Einklange mit den (heiligen) Schriften dafür, daß vita vivere soviel heiße, wie: in diesem Leibesleben ein Tugendleben führen, die Handlungen des seligen Lebens setzen (hoc est vita vivere, virtute vivere, beatae vitae actus habere in istius corporis vita). Was heißt dann „des Todes sterben" (morte mori) anders, als mit dem Absterben des Leibes zugleich die (innere) Häßlichkeit des Sterbenden mitbezeichnen, indem einerseits sein Leib des

Geschenkes des gewöhnlichen Lebens verlustig geht, andrerseits auch die Seele sich nicht des Genusses des ewigen Lebens erfreuen kann? Es gibt aber auch einen solchen, der „lebendig stirbt" (vita moritur). Das ist bei dem der Fall, der zwar dem Leibe nach lebt, aber in sittlicher Beziehung stirbt. Derart sind jene, von denen der Prophet sagt, daß sie zur Hölle fahren lebendig (Ps. 54, 16); ferner jene (Witwe), von welcher der Apostel versichert, daß sie lebendig tot sei (I. Tim. 5, 6). Als Viertes erübrigt hervorzuheben, daß es auch solche gibt, welche „tot lebendig sind" (morte vivunt), wie die heiligen Märtyrer, welche nur sterben, um zu leben: Es stirbt der Leib, aber es lebt die Gnade (d. i. die begnadigte Seele) der Verstorbenen (moriuntur ut vivant; moritur caro, sed vivit gratia mortuorum).

Wenn nun — damit geht Ambrosius zur Erklärung einiger andrer verwandter Ausdrücke und Unterscheidungen über — das vita vivere nur Gutes besagt, so läßt hingegen der Ausdruck ‚vitae vivere' eine zweifache Auslegung zu. Denn es kann das vitae vivere gebraucht werden im Sinne von: Kämpfen im Leben dieses Leibes für das ewige Leben. Es kann aber dieser Ausdruck „dem Leben leben" auch besagen, daß entweder irgend ein Beliebiger oder ein Heiliger Verlangen hat nach diesem leiblichen Leben; so z. B., wenn einer deshalb rechtschaffen leben zu müssen glaubte, um durch seine guten Werke ein langes Leben sich zu verdienen. Es gibt ja genug derartige schwache Charaktere, welche an diesem Leben eine Freude haben. — Nachdem wir nun, fährt Ambrosius fort, über den Begriff vitae vivere aufgeklärt sind, wollen wir noch die Auslegung von ‚morti mori' oder von ‚morti vivere' vernehmen. Es kann nämlich solche geben, welche „dem Tode absterben", um dem Leben zu leben. Denn wer nicht so lebt, daß er in Gemäßheit des Todes seiner Seele das Leben fristet, „stirbt dem Tode ab", weil er nämlich dem Tode nicht verfallen ist. Mit andren Worten: Die Verstrickung in einen verhängnisvollen

Tod hat ihn freigeben müssen; darum wird er auch nicht von den Banden des ewigen Todes umfangen: Er ist abgestorben dem Tode, d. h. er ist abgestorben der Sünde, abgestorben der Strafe. Ein Gegensatz hierzu ist das ‚poenae vivere‘, d. h. wenn das Leben eines Menschen straffällig ist (vivit ad poenam), ist es auch dem Tode verfallen (vivit ad mortem). — Es kann aber auch ein noch diesem Leben Angehöriger sterben zum Leben (moritur ad vitam), wie jener, der da sprach: Ich lebe, doch nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir (Gal. 2, 20). Er ist nämlich abgestorben der Sünde und lebt Gott, d. h. der Tod ist in ihm gestorben, aber das Leben lebt, welches der Herr Jesus ist. Sonach ist das Leben derer ein gutes, welche Gott leben; schlecht das Leben derer, welche der Sünde leben. — Es gibt auch ein Leben, das eine Mittelstellung zwischen beiden einnimmt (‚media vita‘)[1], wie das der übrigen Lebewesen, wie geschrieben steht: Es bringe hervor die Erde lebende Wesen nach ihrer Art (Gen. 1, 14). — Auch ein Leben der Toten gibt es (vita mortuorum), wie der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs kein Gott der Toten, sondern der Lebendigen ist. — Ferner gibt es solche, welche am Tode und Leben in gleicher Weise teilhaben (communitas est quaedam mortis et vitae), welche der Apostel im Auge hat, da er spricht: Wenn an seinem Tode, werdet ihr auch an seinem Leben teilhaben. Denn wenn wir (mit ihm) zusammengepflanzt sind zur Ähnlichkeit seines Todes, so werden wir es auch zur Ähnlichkeit seiner Auferstehung sein; denn das wissen wir, daß der alte Mensch in uns mitgekreuzigt worden ist, auf daß der Leib der Sünde zerstört werde, und

[1]) In Anbetracht dessen, daß De bon. mort. 2, 3 mit ‚media mors‘ der natürliche, sittlich indifferente Tod bezeichnet wird, dürfte auch an dieser Stelle die ‚media vita‘ von einer sittlichen Mittelstellung (weder gut noch bös), nicht aber von einem „halben Leben“ zu verstehen sein.



wir nicht mehr der Sünde dienen; denn wer gestorben ist, ist gerechtfertigt von der Sünde (Röm. 6, 5 ff.).[1])

Wie hier, so pflegt Ambrosius auch sonst in seinen Schriften das Heils- und Gnadenleben sehr häufig unter dem Gesichtspunkte eines mystischen Todes ins Auge zu fassen. Mit ‚mors mystica'[2]) oder ‚mors spiritalis'[3]), im Unterschiede vom leiblichen und ethischen Tode, bezeichnet er denselben, da er von den drei Gattungen des Todes (tria genera mortis) redet. Wenn er in ihm einen Gegenstand der Seligpreisung (beata mors)[4]), ein begehrenswertes Gut (mors bona est)[5]) erblickt, weshalb schon Balaam in der Seele der Gerechten[6]) zu ersterben (vgl. Num. 23, 10), d. i. deren sündelosem, begnadigtem Seelenleben gleichförmig zu werden wünschte[7]), so rechtfertigen dies Wesen und Wirkungen desselben. Er ist nämlich nur dem Namen nach ein Tod, in Wahrheit aber unser Leben (appellatione mors dicitur, sed haec vita nostra est).[8]) Denn er besteht gerade (nach der negativen Seite) in der (sittlichen) Lostrennung vom Sterblichen (a mortali nos separat), im Absterben dem Tode (morti mori), im Nichtumfangensein von den Fesseln des ewigen Todes (non constringitur vinculis mortis aeternae).[9]) Seine Ermöglichung lag nicht im alttestamentlichen Gesetze, das deshalb wie ein Schatten vorüberziehen mußte[10]), sondern ward erst mit dem Tode Christi gegeben.[11]) Zum

---

[1]) De parad. 9, 43 sqq.
[2]) De bon. mort. 2, 3.
[3]) De excess. fratr. II, 36.
[4]) Ibid.
[5]) De bon. mort. 2, 3.
[6]) Ambrosius bezw. LXX liest ‚in anima iustorum' (Vulg.: ‚in morte iustorum').
[7]) De excess. fratr. II, 43. De bon. mort. 4, 15.
[8]) De parad. 9, 45.
[9]) Ibid. De excess. fratr. II, 36.
[10]) De Jac. II, 6, 22.
[11]) Ibid. I, 5, 18.

subjektiven Vollzuge im einzelnen gelangt er durch die Taufe; mit ‚mors per baptismatis sacramentum' bezeichnet ihn deshalb der Kirchenvater.[1]) Formell besteht er nach der Lehre des hl. Paulus (Röm. 6, 4; 6, 8 etc.), auf welche Ambrosius stets zurückzugreifen pflegt, in einem mystisch-realen „Sterben in Christus", „Mitsterben mit Christus", „Mitbegrabenwerden mit Christus", „so daß wir die mortificatio Christi in unsrem Leibe und in unsrer Seele herumtragen" (vgl. II. Kor. 4, 12).[2]) Letztere bedeutet aber — und damit nennt der Kirchenvater die unmittelbaren Wirkungen des mystischen Todes — Nachlaß der Sünden, Tilgung der Laster, Beseitigung des Irrtums und Aufnahme der Gnaden.[3]) Diese assumptio gratiarum erklärt sich daraus, daß eben das Mitbegrabenwerden mit Christus in weiterer Folge mit der real-mystischen Anteilnahme an seinem Auferstehungsleben verbunden ist. Der mystische Tod wird (nach der positiven Seite) zu einem resurgere per gratiam, zu einem „Sterben zum Leben" (mori ad vitam), zum Leben Christi (vita vivit, qui est Dominus Iesus)[4]), zum Leben für Christus (vivere Christo, vivere deo) und mit Christus (vivere cum illo)[5]), zur Einweihung zur Unsterblichkeit (immortali consecrare).[6]) Vom mystischen Tode gelten die Worte des hl. Paulus: Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir (Gal. 2, 20).[7])

Dieser mystische Tod in der Taufe, die mortificatio Christi, soll sich aber auch im praktischen Lebenswandel des Christen als wirksames Prinzip erweisen, als Prinzip der Abtötung in sittlicher Beziehung. Als eine Nachahmung des Todes (speciem mortis — imaginem mortis imitatur) charakterisiert ihn Ambrosius nach dieser praktischen Seite hin:

---

[1]) De parad. 9, 45.
[2]) Ibid. De excess. fratr. II, 40. De Abrah. I, 8, 74.
[3]) De bon. mort. 4, 15.
[4]) De parad. 9, 45.
[5]) Ibid. Cf. De excess. fratr. II, 40. Expos. in Ps. 118 serm. 11, 15.
[6]) De excess. fratr. II, 36.
[7]) De parad. 9, 45.



Das Fleisch mit seinen Begierlichkeiten soll nämlich in uns ersterben; absterben sollen wir der Welt mit ihren Lockungen, so daß nach der Weisung des Apostels die Welt uns, und wir der Welt gekreuzigt seien (Gal. 6, 14). So wird sich dann die Seele aufschwingen zu einer Höhe, wohin die Gelüste des Fleisches und die Genüsse der Welt nicht emporzudringen vermögen. Sie wird weilen, woselbst Paulus bereits in seinem Leibesleben wandelte, da er sprach: Unser Wandel ist ein Wandel im Himmel (Phil. 3, 20).[1]

Eine neue Beleuchtung findet der übernatürliche Lebenszustand des Erlösten in den Schriften unsres Kirchenvaters dadurch, daß er häufig auf den Unterschied, oder vielmehr konträren Gegensatz desselben zum irdischen, natürlich-leiblichen Leben im Menschen hinweist. Am wirksamsten tritt derselbe hervor, da er in dieser Gegenüberstellung vom Standpunkte der religiösen Würdigung dem irdischen Leben geradezu den Charakter eines wahren Lebens abspricht. Denn nur das Leben des Begnadigten ist ein wahres Leben (vera vita)[2]; dieses leibliche Leben hingegen erfreut sich des Vorzugs eines wahren Lebens nicht (huius corporis vitam verae vitae gratiam non habere)[3], sondern ist nur der Schattenriß des Lebens (umbra vitae)[4], mehr dem Traume eines Schlafenden

---

[1]) De bon. mort. 3, 9. De excess. fratr. II, 40. De poenit. I, 13, 61. De Jac. I, 5, 18. Expos. in Ps. 118 serm. 11, 15. An der erstgenannten Stelle heißt es: Nonne igitur unusquisque in hac vita positus speciem mortis imitatur, qui potest ita se agere, ut ei moriantur omnes corporis delectationes, et cupiditatibus omnibus mundique illecebris etiam ipse moriatur, sicut mortuus erat Paulus dicens: mihi mundus crucifixus est, et ego mundo? Denique ut sciamus, quia mors est in hac vita, et bona mors, hortatur nos, ut mortem Iesu in corpore nostro circumferamus. Qui enim habuerit in se mortem Iesu, is et vitam Iesu in corpore suo habebit. Operetur igitur mors in nobis, ut operetur et vita! Bona vita post mortem, hoc est bona vita post victoriam, ut iam lex carnis legi mentis repugnare non noverit etc.

[2]) De Cain et Ab. II, 10, 36. Expos. in Ps. 118 serm. 5, 46.

[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 10, 40.

[4]) De parad. 5, 29. Expos. in Ps. 118 serm. 8, 17; serm. 5, 35.

vergleichbar.[1] Als ein höheres (vita superior)[2], himmlisches Leben (vita caelestis)[3], als ein den Tod überdauerndes[4], ununterbrochen fortwährendes Lebensprinzip (continua et perpetua vivificatio)[5] oder, wie die gewöhnliche Bezeichnung lautet, als „ewiges" (vita aeterna) und „seliges Leben" (vita beata) stellt er es häufig dem irdischen Leben (vita terrena, vita communis) gegenüber, das sich nur aus kurzen und wenigen Tagen zusammensetzt[6] und ein Leben voll Beschwernis (vita plena oneris), voll Sorgen und Eitelkeiten ist.[7] Den übernatürlichen Gnadencharakter der vita aeterna in Hinsicht auf Ursprung und Wirksamkeit deutet besonders zutreffend auch folgende Stelle an: Non enim communis haec vita custodit caeleste mandatum, sed illa, quae munere fulcitur aeterno per operationem gratiae spiritalis.[8]

Welches sind denn nun die Quellen, denen das übernatürliche Leben des Gerechten entströmt? Sie gehen selbstverständlich auf die Ursachen des Heils und der Heilsgnade überhaupt zurück: Urquell des Lebens ist darum Gott selbst, der Dreieinige; denn das Leben ist der Vater, das Leben ist der Sohn, das Leben ist der heilige Geist ... Wenn Johannes sowohl vom „Worte des Lebens" als auch vom „Leben" (als solchem) spricht, so bezeichnet er damit den Vater als Leben und zugleich auch den Sohn ... Und wie (in der hl. Schrift) vom „Worte des Lebens" die Rede ist, so auch vom „Geiste des Lebens" (Ezech. 1, 16). Wie demnach das „Wort des Lebens" das Leben ist, so ist auch der „Geist

---

[1] Epist. 2 ad Constantium n. 22.
[2] De Abrah. I, 2, 4. Expos. in Ps. 118 serm. 12, 12.
[3] Ibid.
[4] Expos. in Ps. 118 serm. 5, 1.
[5] Ibid. serm. 11, 27.
[6] Ibid. serm. 11, 17.
[7] De bon. mort. 2, 5. Expos. in Ps. 118 serm. 5, 31.
[8] Expos. in Ps. 118 serm. 11, 28.

des Lebens" das Leben.[1]) Da nun die Begnadigung des Menschen die Einwohnung Gottes in ihm zur Folge hat, so erschließt sich damit jener Urquell des Lebens auch im Innern des begnadigten Menschen: die Begnadigung wird zur Lebendigmachung (vivificatio). Wie das Leben selbst wesentlich göttlichen Ursprungs ist, so erklärt eben deshalb Ambrosius auch dessen Mitteilung oder die Lebendigmachung als eine ausschließliche Gottestat (solius vere divinitatis esse)[2]), als gemeinsames, trinitarisches Gotteswerk (vivificationis quoque unitas est).[3]) Insbesondere den Mazedonianern gegenüber verteidigt Ambrosius wiederholt und ausführlich den Satz, daß gleichwie die ewige Weisheit das Lebensprinzip des begnadigten Menschen bildet[4]), so das gleiche auch vom heiligen Geiste festgehalten werden müsse: Spiritus vitae est operator.[5]) Wo der heilige Geist, da ist auch das ewige Leben[6]); und umgekehrt muß geschlossen werden: Wo das (ewige) Leben ist, da ist auch der heilige Geist.[7])

In der Regel führt nun freilich Ambrosius die Urheberschaft des ewigen Lebens in uns auf den Sohn Gottes zurück, deshalb weil er nicht bloß seiner Gottheit nach mit Ausschluß jeder geschöpflichen Miturheberschaft (sc. im Sinne der sog. causa principalis)[8]) „Quelle des ewigen Lebens" ist, sondern vor allem auch seiner Menschheit nach den meritorischen Grund zu demselben legte: Schon der Alte Bund verbindet die Hoffnung auf die ersehnte Lebensmitteilung an die in äußerster Todesgefahr schwebende, ja (in Sünden) bereits begrabene Menschheit mit der Ankunft Christi, des

---

[1]) De Spirit. st. I, 15, 151.

[2]) Ibid. II, 3, 28; 4, 29. Expos. in Luc. IV, 67.

[3]) Ibid.

[4]) De parad. 3, 14. Epist. 29 ad Irenaeum n. 18. Epist. 31 ad Irenaeum n. 2.

[5]) De Spirit. st. II, c. 3—5.

[6]) Ibid. I, 15, 152; II, 3, 27.

[7]) Ibid.

[8]) Expos. in Luc. IV, 67. De off. ministr. II, 1, 3. De fid. IV, 10, 130.

kommenden Messias.[1]) Und er ist gekommen, die Sonne der Gerechtigkeit (Mal. 4, 2), die bei ihrem Untergehen das ewige Leben spendete.[2]) In der Vollbringung des Leidens ließ sie erglänzen die Strahlen ihres Lichtes. Allen offenbarte sie dieselben und erschloß ihnen die Herrlichkeit des ewigen Lebens.[3]) Insbesondere muß im Todesleiden Christi die Verdienstursache des ewigen Lebens erblickt werden: Am Kreuze hängend gleich der Apfelfrucht am Baume (Cant. 2, 3) verbreitet Christus den Wohlgeruch der Welterlösung ... und läßt ausströmen das fließende Salböl des Lebens.[4]) Indes darf dem vorausgehenden Leben und Wirken Christi auf Erden ebenfalls eine kausale Beziehung zum höheren Leben in uns nicht abgesprochen werden. Mit beredten Worten bringt Ambrosius in seiner gegen die Arianer gerichteten Erklärung von Joh. 1, 1 ff. und I. Joh. 1, 1 f. den Satz „Christus ist in allem unser Leben" (ipse nostra in omnibus vita est) zur Einzeldarstellung. Seine Gottheit, sagt er, ist Leben. Seine Ewigkeit ist Leben. Sein Leiden ist Leben. Sein Tod ist Leben. Seine Grablegung ist Leben. Seine Auferstehung ist das Leben aller ... Was in ihm gemacht worden ist, ist Leben (quod factum est ergo in ipso, vita est)[5]). Fleisch ist geworden in ihm: es ist Leben. Die Kindheit ward in ihm verlebt: sie ist Leben. Der Tod hat an ihm stattgehabt: er ist Leben. Nachlaß der Sünden hat sich in ihm vollzogen: er ist Leben. Verwundung ist an ihm vor sich gegangen: sie ist Leben. Verspottung ist über ihn ergangen: sie ist Leben. Die Verteilung (der Kleider) ist erfolgt: sie ist Leben. Das Auferstehungsereignis ist eingetreten: sie ist Leben. Sieh also! Wieviel ist an ihm vor-

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 16, 36.

[2]) Exam. 2, 7.

[3]) Epist. 44 ad Horontianum n. 6.

[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 16, 36.

[5]) Ambrosius trägt, wie er selbst versichert, kein Bedenken, Joh. 1, 3b und 4a in der oben angedeuteten Weise nach dem Vorgange orientalischer Theologen miteinander zu verbinden.



gegangen, wodurch die Umwandlung unsres Lebens vollzogen wurde! ... Das ist das Leben, das geworden ist. Das ist das Leben, das erschienen ist. Das ist das Leben, das wir vernommen haben. Das ist das Leben, das beim Vater war; denn er, der im Anfange war, wurde nachher aus der Jungfrau geboren, um Leben zu sein den Sterbenden.[1])

Inwiefern Ambrosius die vita aeterna in uns geradezu in einen real-mystischen Zusammenhang und ein formelles Ursächlichkeitsverhältnis mit dem menschgewordenen und auferstandenen Gottessohne bringt, wurde zum Teile bereits in der obigen Erörterung des mystischen Todes besprochen. Weil nämlich die Menschheit Christi die Menschennatur als solche in sich repräsentiert, darum schildert er häufig das ewige Leben als Mitbelebtwerden (‚convivificari‘) mit Christus, als wirkliche, wenn auch geheimnisvolle Teilnahme wie an seinem Tode, so auch an seinem Auferstehungsleben. In ihm ist ja der Mensch (als solcher) aufgenommen, in ihm gekreuzigt, in ihm erneuert, in ihm begraben und mit ihm mitbegraben wiederum auferweckt worden, so daß er das Leben Christi lebt.[2]) Mit dem Herrn Jesus zugleich lebendig gemacht, erklärt der Kirchenvater an einer andren Stelle, sind auch wir auferstanden und aufgerichtet worden, sobald der Tag der Auferstehung angebrochen war.[3]) So wird die vita aeterna auch zum Auferstehungsleben für den Leib, das schon im Diesseits dem Keime nach ihm eingesenkt wird.[4])

Zwei Folgerungen hieraus leuchten sofort ein. Weil nämlich gerade in der mystischen Vereinigung mit Christus der unmittelbarste Grundquell der vita aeterna für uns verschlossen liegt, darum springt zunächst die Bedeutung der

---

[1]) Enarr. in Ps. 36 n. 36.
[2]) Ibid. n. 37. Enarr. in Ps. 43 n. 9. Expos. in Ps. 118 serm. 5, 6.
[3]) Expos. in Ps. 118 prol. n. 2.
[4]) Zur näheren Ausführung des Gesagten vgl. insbesonders De fid. IV, 10, 117 sqq. Epist. 81 ad cleric. 5 sqq. De excess. fratr. II, 91.

Kirche als des mystischen Leibes und der Braut Christi für die Übermittlung desselben ohne weiteres in die Augen. Ambrosius selbst leitet aus seiner oben zitierten Aufstellung, daß alles, was in Christus gemacht worden sei, Leben ist, die Folgerung ab, daß die Kirche als ein in ihm gebildeter Organismus im Besitze des Lebens sei und dasselbe in ähnlicher Weise wie Eva, die Stammmutter des Geschlechtes, der Menschheit vermittle. Leben, sagt er, ist die Kirche. In ihm (in Christo) ist sie geworden, in seiner Seite, in ihm ist die Eva zum Leben zurückgerufen worden. Eva aber bedeutet Leben, d. h. etwas, was geworden ist. Denn Eva war zu grunde gegangen und ist gerettet worden durch die Kirche, d. h. auf dem Wege des Gebärens ihrer Kinder, so wie es geschrieben steht (I. Tim. 2, 15).[1]) Wo Petrus, heißt es an einer andren Stelle, da ist die Kirche; wo die Kirche, da gibt es keinen Tod, sondern nur ewiges Leben (ubi Petrus, ibi ecclesia; ubi ecclesia, ibi nulla mors, sed vita aeterna).[2]) Dann aber weist die Mitteilung des Lebens in Form des ‚convivificari cum Christo', bezw. die Vermittlung desselben in der Kirche ‚per filiorum suorum generationem' deutlich auf die fundamentale Bedeutung der Taufe als werkzeugliche Vermittlungsursache des Lebens an den einzelnen. Diese Bedeutung tritt denn auch in den Schriften des Heiligen überall zutage. So umschreibt er z. B. den mystischen Tod in der Taufe geradezu mit Leben (haec vita nostra est)[3]), nennt dieses Sterben ein mori ad vitam[4]) u. s. f.

Wie er nun die Taufe als grundlegendes Vermittlungsinstitut der vita aeterna hinstellt, so vindiziert er dem

---

[1]) Enarr. in Ps. 36 n. 37: Vita ecclesia est. In ipso facta est, in eius costa; in ipso resuscitata est Eva. Eva autem vita, hoc est quod factum est, quia Eva perierat, salva facta est per ecclesiam, hoc est per filiorum suorum generationem, sicut scriptum est (I. Tim. 2, 15).

[2]) Enarr. in Ps. 40 n. 30.

[3]) De parad. 9, 45.

[4]) Ibid.



eucharistischen Sakramente eine ähnliche Bedeutung zum Zwecke der Erhaltung und Förderung derselben. Während alle, sagt er mit Beziehung auf Joh. c. 6, welche das vorbildliche Manna genossen haben, in der Wüste gestorben sind, teilt dir diese Speise, die du empfängst, dieses lebendige Brot, das vom Himmel gekommen ist, die Substanz des ewigen Lebens mit (vitae aeternae substantiam subministrat), und wer nur immer von diesem Brote ißt, wird nicht sterben in Ewigkeit. Es ist der Leib Christi . . ., der Leib des Lebens, . . . unzugänglich für irgendwelche Verwesung, so daß jeder, der es in religiöser Gesinnung genießt (quicunque religiose gustaverit), die Verwesung nicht zu fühlen bekommt.[1]) An einer andren Stelle betont Ambrosius ausdrücklich, daß der Genuß des eucharistischen Brotes nicht sowohl den Charakter einer Belohnung oder Auszeichnung hat, die uns zu teil werden soll, sondern vielmehr im subjektiven Vermittlungsdienste des himmlischen Gnadenlebens steht: Deshalb essen wir den Leib Christi, damit wir Anteil haben können am ewigen Leben. Denn nicht als Lohn und Auszeichnung werden uns Speise und Trank durch Christus (Joh. c. 6) dargeboten, sondern als Mitteilung des himmlischen Gnadenlebens (communicatio gratiae caelestis et vitae).[2]) Wer sich demnach von diesem Brote, das er allen gibt und täglich gibt und zu jeder Zeit gibt (panem, quem dat omnibus, dat quotidie, dat semper), fern hält, wird verloren gehen (vgl. Ps. 72, 27); nur wer sich demselben naht, wird leben.[3]) Sollten wir dennoch des in der Taufe in uns wesentlich begründeten, ewigen Lebens durch sittliches Verschulden verlustig gegangen sein, so ist die Wiedergewinnung desselben noch möglich, solange wir dem Diesseits angehören, weil das Diesseits die Möglichkeit des Sündennachlasses bietet. Sündennachlaß bedeutet aber ewiges

---

[1]) De myst. 8, 47 sq.

[2]) Expos. in Luc. IV, 49.

[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 18, 28.

Leben.[1]) Freilich wer hier nicht Verzeihung der Sünden sich erflehen würde, für den würde es im Jenseits kein ewiges Leben geben.[2]) Der Weg der Wiedererlangung ist die Buße, und zwar die ordnungsgemäße (d. i. kirchliche) Buße (si tamen legitime conversio fuerit)[3]), verbunden mit dem Bekenntnisse seiner Sünden: Das Bekenntnis des Mundes (vgl. Röm. 10, 10) erklärt darum der Kirchenvater als den Preis der Unsterblichkeit: Pretium immortalitatis est nobis confessio, quia scriptum est: ore confessio fit ad salutem.[4])

So hat denn Gott, dem Bedürfnisse der Menschennatur entgegenkommend[5]), in jeder Weise für die Ermöglichung der subjektiven Aneignung der vita aeterna Sorge getragen: Allen ist sein Reich und das ewige Leben vorgesetzt.[6]) Ambrosius säumt nun nicht, allenthalben die Gläubigen zu ermahnen und anzuleiten, durch eigene Mitwirkung sich in den tatsächlichen Besitz desselben zu setzen. Vor allem muß dasselbe erfaßt werden im Glauben, und zwar im wahren durch Häresie nicht gefälschten und entwerteten Glauben. So hat der falsche Glaube, der Unglaube der Arianer keine Anwartschaft auf das ewige Leben.[7]) Auch den Juden ruft der hl. Lehrer warnend und mahnend zu: Ihr habt ihn (Christus) gesehen, ihr habt ihn gehört, aber ihr habt ihm keinen Glauben geschenkt. Darum seid ihr tot. So glaubt ihm doch jetzt, damit ihr zu leben vermöget.[8]) Gleichwie aber das ewige Leben die Erkenntnis und Anerkennung der Gottheit Christi zur Voraussetzung hat, so in gleicher Weise auch die des hl. Geistes. Denn wenn dies das ewige Leben ist, zu erkennen den Vater und den Sohn (vgl. Joh. 17, 3), so ist

---

[1]) De bon. mort. 2, 6.
[2]) Enarr. in Ps. 38 n. 38.
[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 8, 30.
[4]) Expos. in Luc. IV, 74. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 4, 9.
[5]) De Jos. 7, 42. Cf. De bon. mort. 2, 5.
[6]) De fug. saec. 2, 6.
[7]) De fid. IV, 10, 30.
[8]) Expos. in Ps. 118 serm. 18, 28.



auch dies das Leben, zu erkennen den heiligen Geist (nach Joh. 14, 15. 17).[1]) Die Streichung dieser Schriftlehre[2]) hat zur Folge die Streichung der Namen aus dem Buche des Lebens.[3]) Selbstverständlich kann als Vorbedingung des ewigen Lebens wiederum nur jener Glaube in Frage kommen, der auch im praktischen Leben entsprechend zur Geltung gelangt. Gerade die Rücksicht auf das ewige Leben muß zur Richtschnur unsres ganzen Handelns werden: Nur für das Schickliche und Gute dürfen wir uns entscheiden, und zwar mehr nach Maßgabe des Künftigen als des Gegenwärtigen. Nichts dürfen wir demnach für nützlich erachten, außer was uns zur Erlangung des ewigen Lebens frommt.[4]) Nicht nach dem Fleische dürfen wir aussäen, sondern unsrer hohen Abstammung entsprechend geistige Saat säen, wenn wir zum ewigen Leben gelangen wollen.[5]) Unser Sinnen und Trachten muß auf die Förderung des ewigen Lebens abzielen (illud magis intendamus animum, in quibus vitae sit profectus aeternae)[6]). Die der Quelle der (ewigen) Weisheit entsprechenden Tugenden sind es, die uns die Richtung zum ewigen Leben weisen.[7]) Auf die Erfüllung des göttlichen Willens wendet der Kirchenvater die biblischen Stellen an (Joh. 6, 25. Isai. 65, 13. Ps. 77, 25), welche von der Speise des Lebens handeln: Es ist ein gutes Brot, sagt er, den Willen Gottes zu tun. Willst du wissen, wie gut es ist? Der Sohn (Gottes) selbst ißt dieses Brot, von dem er sagt: Meine Speise ist es, den Willen meines Vaters zu tun, der

---

[1]) De Spirit. st. II, 3. 26. Expos. in Luc. I. 13.

[2]) Ambrosius macht den Arianern (d. i. Mazedonianern) zum Vorwurfe, die Stelle ‚quoniam deus Spiritus est (Joh. 4, 24; Vulg: Spiritus est Deus) in ihren codices gestrichen zu haben. De Spirit. st. III, 10, 59 sqq.

[3]) De Spirit. st. III, 10, 60.

[4]) De offic. ministr. I, 9, 28.

[5]) Exam. III, 7, 31.

[6]) Ibid. I, 6, 20. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 12, 20.

[7]) De parad. 3, 14.

im Himmel ist (Joh. 4, 34).[1] Das Tugendleben gestaltet sich freilich zum Todeskampfe um das Leben[2]), zu ernstem Mühen nach demselben. Selbst Adam im Paradiese konnte das Leben, da er es sich selbst nicht geben konnte, nur durch Arbeit und Beobachtung der göttlichen Gebote finden[3]); nur in Unterordnung unter Gottes Willen erarbeiteten sich die ersten Menschen, da sie ins Paradies versetzt waren, die Speise des himmlischen Lebens (vitae caelestis alimoniam operabantur).[4]) — Daß die subjektive Mitwirkung zur effektiven Aneignung des ewigen Lebens verdienstlichen Charakter an sich trägt, so daß der Gläubige in Gott nicht bloß den Urheber und Geber, sondern zugleich auch den ‚remunerator vitae aeternae'[5]) zu erblicken hat, wurde bereits in der Lehre vom Heilsverdienste erwähnt.

Una est vita aeterna, betont Ambrosius[6]), und es muß bereits im Diesseits subjektiv ergriffen werden, widrigenfalls die Erlangung desselben für immer ausgeschlossen bleibt.[7]) Wenn er nun dennoch das ewige Leben gar häufig erst als künftig eintretend (vita aeterna in futuro saeculo), als Gegenstand unsrer Erwartung (exspectatio nostra vita aeterna) oder als den verheißenen Lohn unsres Handelns hinstellt[8]), so ist auch hierfür in ähnlicherweise wie für die Unterscheidung eines diesseitigen und jenseitigen Heils bezw. Heilsgnade als Grund anzuführen die unterschiedliche Besitzform der vita aeterna, die im Diesseits noch gar mangelhaft ist

---

[1]) De parad. 9, 42. Expos. in Ps. 118 serm. 5, 1.
[2]) De parad. 9, 44.
[3]) Ibid. 5, 29.
[4]) Expos. in Luc. IV, 66.
[5]) Ibid. IV, 30.
[6]) Ibid.
[7]) Enarr. in Ps. 38 n. 38.
[8]) Cf. e. g. De virginib. I, 11, 64. De parad. 9, 44. Expos. in Ps. 118 serm. 3, 17; serm. 15, 28; serm. 21, 18. Als Synonym des Ausdruckes vita aeterna gebraucht Ambrosius immortalitas, wenn auch seltener.

und erst im Jenseits eine vollkommene sein wird: Jetzt ist allerdings unser Leben noch verborgen in Christus (Kol. 3, 3); wenn aber Christus, unser Leben, einmal offenbar werden wird, dann werden auch wir mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit.[1]) Dies ist jenes Land der Seligen, heißt es vom Himmel, woselbst das Leben nicht verborgen ist, sondern frei, woselbst nicht Schatten, sondern Klarheit; denn hier (auf Erden) lebte nicht einmal Paulus in der Verklärung (vgl. Kol. 3, 3 f.).[2])

7. Die intellektuelle Vollendung des Menschen im Reiche Gottes, oder die Lehre von der Heilserkenntnis.

Das übernatürliche Vollendungsprinzip der Gnade Christi wirkt und lebt sich im Menschen vor allem auch in den und mittels der höheren Kraftanlagen seines Seelenlebens aus und führt hier zunächst zur intellektuellen Vollendung seiner Natur. Dieselbe besteht einerseits in der Befreiung vom Irrtume, dem sie verfallen war (Heilserkenntnis), bezw. in der Mitteilung des wahren und höchsten Erkenntnisinhaltes, welche in erster und letzter Hinsicht Gott selbst ist, andrerseits in der übernatürlichen Vervollkommnung des Erkenntnisvermögens, durch welche die Seele befähigt wird, den ihr dargebotenen höheren Erkenntnisinhalt zu erfassen und fruchtbar zu machen. Letzteres wird am vollkommensten und wirksamsten statt haben in der dereinstigen Schauung der absoluten Wahrheit oder Anschauung Gottes (visio dei). In diesen allgemeinen Sätzen liegt nun das Résumé der ambrosianischen Lehre von der Heilserkenntnis, welche den Gliedern des Reiches Gottes zu teil wird. Welche Bedeutung der Kirchenvater dieser intellektuellen Gnadenvollendung des

---

[1]) De Isaac 8, 29.

[2]) De bon. mort. 12, 56 sq.

Menschenwesens beimißt, geht schon daraus hervor, daß ihm derjenige, der sich im Besitze derselben befindet, d. i. „der Weise“ (sapiens), praktisch zugleich als der „Vollkommene“ (perfectus) gilt; ferner daraus, daß er gerade in der durch dieselbe ermöglichten und in derselben wesentlich bereits präformierten visio dei den Zentral- und Zielpunkt der jenseitigen Seligkeit im Himmel erblickt. In welch engster, innerlicher Beziehung dieselbe insbesondere zur vita aeterna steht, gibt er am deutlichsten zu verstehen, wenn er geradezu erklärt: anima per cognitionem dei, caro per resurrectionem sc. servatur.[1])

Über den spezifischen Heils- und Gnadencharakter, sowie über die praktische Bedeutung der intellektuellen Vervollkommnung, in deren Besitz der Gläubige sich befindet, orientiert indirekt, aber wirkungsvoll, ein Blick in die vor- und außerchristliche Menschheit. Das natürliche Erkenntnisvermögen und der natürliche Erkenntnistrieb war freilich durch die Sünde nicht verloren gegangen. Allen Menschen, sagt Ambrosius, wohnt gemäß ihrer Naturanlage der Trieb nach Erforschung der Wahrheit inne, der uns zu eifrigem Streben nach Kenntnis und Wissen ansport und die Lust zu Forschen weckt. In dieser Beziehung sich hervortun gilt allen als etwas Erhabenes, — ist aber nur wenigen, fügt er bei, erreichbar.[2]) Das Forschen nach der Wahrheit, von dem er hier redet, sowie die Weckung des Verlangens nach noch größerer Erkenntnis bezeichnet er an einer andren Stelle als Proprietäten der ersten Kardinaltugend, der Klugheit (prudentia), oder der von ihm synonym mit ihr verstandenen Weisheit (sapientia).[3]) Letztere definiert er als Erkenntnis der Wahrheit (cognitio veri).[4]) So umschreibt sich demnach obige Beifügung: Nur wenige befinden sich im Besitze der

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 10, 17.
[2]) De offic. ministr. I, 26, 125.
[3]) Ibid. I, 24, 115.
[4]) Ibid. I, 25, 118.



wahren Weisheit. Erklärlich wird diese betrübende Erscheinung in Anbetracht der hohen Anforderungen, welche dieselbe an ihre Adepten stellt. In der Erforschung der Wahrheit muß nämlich als das decorum festgehalten werden, daß wir mit allem Fleiße nur dem nachgehen, was wahr ist; daß wir nicht Falsches für wahr halten, das Wahre nicht verdunkeln, unsren Geist nicht mit überflüssigen, unlösbaren oder ungewissen Fragen beschäftigen.[1]) Mit diesen Forderungen und Funktionen der wahren Weisheit sieht nun Ambrosius die sog. Weltweisheit (sapientia saecularis, mundana, carnalis) oder (heidnische) Philosophie im offenkundigen Widerspruche. Denn was ist, frägt er an derselben Stelle, so ungeziemend (indecorum), als dem Holze göttliche Verehrung zu erweisen, was jene (Weltweisen) tun? Was ist in solches Dunkel gehüllt, als die Probleme der Astronomie und Geometrie, wie sie es selbst bestätigen, als die Räume des Luftkreises zu messen, den Himmel und das Meer in Zahlen zu fassen und hierbei von den Quellen des Heils sich zu entfernen und den Irrtümern nachzugehen?[2]) Noch absprechender lauten die Urteile, die er an andren Stellen von seinem durchaus polemischen und antithetischen Standpunkte, den er der heidnischen Philosophie gegenüber einnimmt, fällt. Die Weisen der Welt, sagt er, besitzen zwar die Augen des Geistes, aber sehen nicht. Sie schauen nichts vom Lichte, sondern wandeln im Finstern. Sie wähnen die Höhen des Himmels zu sehen, während sie dem nächtlichen Blendwerke der Dämonen nachhängen ... Dem Glauben abgekehrt, umgibt sie die Finsternis ewiger Blindheit. Während der Tag Christi und das Licht der Kirche vor ihren Augen leuchtet, sehen sie gleichwohl nichts, öffnen aber dennoch den Mund, als wüßten sie alles. Scharfsinnig in nichtigen Dingen, aber abgestumpft für das Ewige, verraten sie mit

[1]) De offic. ministr. I, 26, 122.
[2]) Ibid.

den Umschweifen ihrer langen Deduktionen nur die Blindheit ihrer Unwissenheit und sehen, während sie in spitzfindigen Untersuchungen den Flug nach oben richten wollen, gleich Nachtvögeln nichts inmitten des Lichtes.[1]) So begreift sich, wenn Ambrosius in seinem Schreiben an Horontian (mit besonderer Beziehung auf die Seelenlehre des Plato und Aristoteles) vor den ‚nugae philosophorum' warnt und Platos Lehre mit dem Satze charakterisiert: Potum non fidei, sed perfidiae ministrabat.[2]) Selbst die Bruchstücke wirklicher Weisheit, denen wir in den Schriften heidnischer Autoren begegnen, sind nach seiner Vorstellung, die er mit manch andrem Kirchenvater teilt, bloße Reproduktionen und Entlehnungen aus dem Alten Testamente.[3]) Speziell z. B. die Urheberschaft der oben angeführten Definition der Weisheit spricht Ambrosius der Profanphilosophie ab[4]) und sucht dieselbe den alttestamentlichen Gerechten (Abraham, David, Salomon) zu vindizieren, die zuerst das Wesen der Klugheit in die Erkenntnis des Wahren verlegten (primi nostri definierunt prudentiam in veri consistere cognitione).[5]) — So wenig wie die Weltweisen besitzen ferner auch die Häretiker oder die Gottlosen[6]) die wahre Weisheit; erstere schon deshalb nicht, weil dieselbe den rechten Gottesbegriff zur notwendigen Voraussetzung und zum hauptsächlichen Inhalte habe, welchen sie fälschten[7]); letztere hingegen deshalb nicht, weil

---

[1]) Exam. V, 24, 86. Cf. De Abrah. II, 10, 73.

[2]) Epist. 43 ad Horontianum n. 2.

[3]) Cf. De Abrah. II, 2, 5; II, 6, 29; II, 7, 37. Expos. in Ps. 118 serm. 2, 5. 18; serm. 18, 4. De offic. ministr. I, 12, 43. Epist. 28 ad Iren. n. 1.

[4]) Er findet dieselbe tatsächlich in dem ihm vorliegenden 1. Buche der ciceronianischen Offizien vor.

[5]) De offic. ministr. I, 25, 118.

[6]) Ibid. 25, 117.

[7]) Ibid: nemo enim prudens, qui deum nescit. Denique insipiens dixit, quia non est deus (Ps. 13, 1); nam sapiens non diceret. Quomodo enim sapiens, qui non requirit auctorem suum, qui dicit lapidi: pater meus es tu (Jerem. 2, 27), qui dicit diabolo, ut

die wahre Weisheit zugleich den ersten Pflichtenkreis des Menschen in sich schließt, der seinen Inhalt auch den übrigen Tugenden mitteilt, nämlich die Pflichten der Gottesverehrung.[1])

Das Urteil des Kirchenvaters über die Träger der heidnischen Wissenschaft außerhalb der Kirche, sowie über die Irrgläubigen und Gottlosen innerhalb derselben bildet nur eine konkrete Anwendung seiner Grundanschauung vom Zustande der unerlösten Menschheit überhaupt. Mit dem Sündenfalle ging der Mensch zugleich auch der wahren religiösen Erkenntnis verlustig und geriet hinein in die „Finsternis dieser Welt", in die „Nacht dieses Erdenlebens". Als ‚populus erroris' bezeichnet darum Ambrosius kurz sowohl die Heidenwelt, welche von Anfang an außerhalb des Offenbarungsbereiches steht, als auch das Judenvolk, das sich durch seinen Unglauben nachträglich außerhalb desselben gestellt hat.[2])

Erst Christus hat Licht geschaffen aus der Finsternis (Christus lucem creavit ex tenebris).[3]) Denn Nacht war es, weil seine Auferstehung noch nicht erfolgt war. Da stand Christus auf, und es spricht der Gerechte: Die Nacht ist vorgerückt, der Tag aber hat sich genaht (Röm. 13, 12).[4]) Des Herrn Heilsruf hat die Völker zur Kirche geladen, auf daß sie dem Irrtume widersagten und der Wahrheit folgten.[5]) Und nur er allein konnte der Menschheit die Erkenntnis der (religiösen) Wahrheit bringen. Wie könnte auch ein Mensch

---

Manichaeus: auctor meus es tu? Quomodo sapiens Arianus, qui mavult imperfectum auctorem habere atque degenerem, quam verum atque perfectum? Quomodo sapiens Marcion atque Eunomius, qui malunt deum malum, quam bonum habere? ...

[1]) Ibid. I, 27, 126: primus igitur officii fons prudentia est. Quid enim tam plenum officii, quam deferre auctori studium atque reverentiam? Qui tamen fons et in virtutes derivatur ceteras. Neque enim potest iustitia sine prudentia esse, etc.

[2]) Serm. contr. Auxentium de basil. tradend. n. 28. Enarr. in Ps. 43 n. 46.

[3]) De virginib. III, 5, 24.

[4]) Expos. in Luc. X, 83.

[5]) Enarr. in Ps. 48 n. 1.

die Wahrheit lehren, die er nicht besitzt, da er ein Lügner ist (vgl. Röm. 3, 4)? Mit Recht mahnt der Herr, es solle sich niemand auf der Welt einen Lehrer nennen, weil es nur einen Lehrer gebe (Matth. 23, 8). Es gaben zwar die Juden vor, den Schlüssel des (Schrift-)Verständnisses zu besitzen. Aber wie könnt ihr den Schlüssel der Erkenntnis besitzen, die ihr den Urheber der Erkenntnis verworfen habt?[1]) Hieraus erklärt sich die Stelle bei Jeremias: Herr, tu mir es kund, und ich schreibe (vgl. Jerem. 11, 18, abweichend von Vulg. und LXX); denn wenn Gott den Menschen sein Geheimnis nicht kund gibt, können wir es nicht wissen.[2]) Per Iesum veritas betont darum Ambrosius mit nachdrucksvoller Emphase; denn nur der Wahrheit und keiner andren Quelle entströmt die Wahrheit.[3]) Die Wahrheit aber ist Christus[4]), die Quelle der Weisheit, aus der die Kirche bezw. die Seele des einzelnen schöpft.[5]) Er ist der ewige Lichtglanz der Geister (fulgor aeternus animorum), den der Vater gerade deshalb zur Erde sandte, damit wir von seinem Lichte erleuchtet das Ewige und Himmlische zu schauen vermögen[6]); das wahre Licht aller (verum omnium lumen, vgl. Joh. 1, 9)[7]), das der alternden und versinkenden Welt mit der Geburt aus der Jungfrau Maria aufleuchtete[8]), um (aus derselben) die Kirche zum himmlischen Lichte (ad caeleste lumen) zu berufen.[9])

Auch die dem Alten Bunde mitgeteilten Wahrheiten beruhen auf übernatürlicher Offenbarung durch den Sohn Gottes.

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 8, 59 sq.

[2]) Ibid. serm. 16, 35.

[3]) De excess. fratr. II, 109. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 19, 42.

[4]) Ibid.

[5]) De Isaac 1, 2.

[6]) Enarr. in Ps. 43 n. 87.

[7]) Enarr. in Ps. 37 n. 41. Enarr. in Ps. 45 n. 2. Expos. in Ps. 118 serm. 12, 13; serm. 17, 27.

[8]) De bened. patriarch. 14, 48.

[9]) Expos. in Luc. V, 79.

Zu ihm, der Quelle der Weisheit, eilte durstend die Seele der Propheten, sowie auch David es aussprach: Es dürstet meine Seele nach dem lebendigen Gotte (Ps. 41, 3). Mit der Fülle der göttlichen Erkenntnis wollte er seinen Durst stillen und hinwegwaschen das Blut der Torheit (sanguinem insipientiae, d. i. das Überwuchern der Sinnlichkeit).[1] Und es betaute der Herr das Volk der Juden mit dem Regen der prophetischen Aussprüche und ließ aufleuchten die Strahlen der ewigen Sonne, obwohl sie es nicht verdienten.[2] — Indes blieb doch die Erkenntnis der religiösen Wahrheiten im Alten Bunde eine sehr mangelhafte im Vergleiche zu der des Neuen Bundes und verhält sich nach einer Lieblingsvorstellung des Kirchenvaters zu der letzteren nur wie der Schatten zur Wirklichkeit bezw. zum Bilde der Wirklichkeit. Wie der Alte Bund überhaupt nur „der Schattenriß der künftigen Güter" ist, so ist er speziell auch ‚umbra veritatis'. Erst der Neue Bund stellt in sich die Offenbarung der Wahrheit dar (veritas in evangelio).[3] Der Alte Bund war nur der Pädagog, der zum Lehrmeister führte. Unser Lehrer ist aber nur allein Christus.[4]

Da der religiöse Erkenntnisinhalt nicht bloß der Art der Mitteilung nach, sondern auch in sich selbst durchaus übernatürlich ist, bestehend in dem „Ewigen und Himmlischen", so kann sich die subjektive Aneignung desselben selbstverständlich nicht durch bloße Betätigung des natürlichen Erkenntnisvermögens vollziehen, sondern setzt eine entsprechende übernatürliche Disposition des Intellektes durch die Gnade Gottes voraus. Mit Recht, bemerkt von dieser Überzeugung ausgehend Ambrosius, verlangt Salomon (vgl. Prov. 13, 15) nach

---

[1]) De Isaac 1, 2.

[2]) Expos. in Luc. V, 79.

[3]) Enarr. in Ps. 1 n. 31. De excess. fratr. II, 109. De interpell. Job et David II, 2, 9.

[4]) Epist. 75 ad Clementianum n. 5. Ausführlicher handelt von diesem Verhältnisse des Alten Bundes zum Neuen Kellner, S. 57 ff.

der Gnade seines Herrn; denn anders vermag er die Geheimnisse des Herrn nicht zu verstehen, wenn er nicht zuvor die Gabe des geistlichen Intellektes (intellectus spiritalis munus) empfängt.[1]) Im gleichen Sinne spricht er sich auch in seiner Erklärung zu Ps. 118, 73 ('da mihi intellectum, ut discam mandata tua') aus: Der Prophet, sagt er, erbittet sich die Gnade des hl. Geistes. Daß nämlich der Verstand von Gott gegeben wird (intellectum dari a Domino) und unter den Gnadengaben an erster Stelle gesetzt wird (inter gratiarum munera primo constitui loco), hast du aus der Vorlesung des Apostels (vgl. II. Tim. 2, 7) vernommen. Denn jedem wird die Offenbarung des Geistes zum Nutzen gegeben (I. Kor. 12, 7). Auch beim Propheten wird die geistliche Gnade der Weisheit und des Verstandes (sapientiae et intellectus spiritalis gratia) an erster Stelle erbeten (Isai. 11, 2). Also Gottes Geschenk (donum dei) wird erfleht! Ferner beachte die Reihenfolge: Gib mir, betet er, Verstand, damit ich deine Gebote lerne. Der Verstand muß vorausgehen, damit die Erkenntnis folge. Und wenn einer den (übernatürlichen) Intellekt nicht empfangen hat, wird er auch nicht im Besitze der Doktrin sein können.[2])

In der Gnade Gottes, wie hieraus ersichtlich ist, oder konkreter gesprochen, im Einwohnen Gottes liegt das Prinzip der übernatürlichen Vervollkommnung und Erleuchtung unsres Intellektes. Vom dreieinigen Gotte geht alle Mitteilung der Wahrheit aus[3]), vom Vater, der durch den Sohn im heiligen Geiste wirkt[4]), wie auch umgekehrt unsre (höhere) Erkenntnis aus dem Geiste durch den Sohn zum Vater zurückgeht.[5]) Und zwar wirkt der Vater durch den unsrer Seele bräutlich einwohnenden Sohn, und dieser wiederum im heiligen Geiste als dem ihr mitgeteilten Unterpfande jener bräutlichen

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 16, 35.
[2]) Ibid. serm. 10, 19.
[3]) De Spirit. st. II, 12, 130.
[4]) Ibid. III, 4, 24.
[5]) Ibid. II, 12, 130.

Liebesvereinigung diese innere Erleuchtung des erkennenden Geistes. Das, sagt Ambrosius, ist das osculum des (bräutlich sich vereinigenden) Wortes, das Licht der heiligen Erkenntnis (lumen cognitionis sacrae). Nach diesen Küssen verlangt es die Seele, um durch das Licht der göttlichen Erkenntnis erleuchtet zu werden (ut illuminetur divinae cognitionis lumine). Es teilt uns nämlich Gott, das Wort, das osculum mit, wenn er unser Herz und das höhere Seelenvermögen (ipsum principale) des Menschen mit dem Geiste der göttlichen Erkenntnis (spiritu divinae cognitionis) erleuchtet, in welchem (Geiste) die mit dem bräutlichen Unterpfande der Liebe beglückte Seele freudig und sehnend ausruft: os meum aperui et duxi spiritum (Ps. 118, 131). Durch einen derartigen Kuß vereinigt sich die Seele mit Gott, dem Worte, durch welchen ihr zugleich der Spiritus osculantis mitgeteilt wird. . . . (In solcher Weise) senkt sich ihr das Wort rückhaltlos ein und enthüllt ihr seine Brüste, d. i. seine Lehren (dogmata sua) und die Unterweisungen in der inneren Weisheit und verbreitet den süßen Wohlgeruch seiner Salben.[1])

In der Regel bringt nun freilich Ambrosius ohne weitere theoretische Unterscheidung oder Bezugnahme auf „den Geist der heiligen Erkenntnis“ die übernatürliche Befähigung des Erkenntnisvermögens sowie die innerliche Mitteilung des höheren Erkenntnisinhaltes mit dem uns einwohnenden Sohne Gottes (deus Verbum) in ursächliche Verbindung. Das Wort Gottes bildet gleichsam in seiner innigsten Vereinigung und Durchdringung des Menschengeistes die höhere, die natürliche Potenz in sich aufnehmende Erkenntnisform, in und kraft welcher der Geist die göttliche Wahrheit erkennt (bezw. Gott selbst, die absolute Wahrheit, einmal schauen wird). Diesen Sinn umschreiben mehr oder minder klar die vielen diesbezüglichen Darlegungen unsres Heiligen. Es erleuchtet, sagt er, der Herr die Heiligen und leuchtet auf im Innern

[1]) De Isaac 3, 8 sq. Wenn der hl. Geist in unsrem Herzen aufleuchtet, dann schauen wir die Schönheit der göttlichen Wahrheit. De Spirit. st. I, 8, 92.

der Gerechten. Wenn du also einen (wahren) Weisen siehst, dann wisse, daß über ihm herabgekommen ist die Herrlichkeit des Herrn (d. i. der Sohn Gottes) und seinen Geist erleuchtet mit dem Lichte der himmlischen Wissenschaft und Erkenntnis.[1] Wir sollen darum beten, daß derjenige, der die Augen unseres Geistes erhellt gleich denen des Leibes, uns immerdar sein Licht eingieße und in uns bleibe als Quelle des Lebens und als Licht, in welchem wir das Licht schauen (Ps. 35, 10) . . ., die ewige Glorie des Herrn, um nach seinem Bilde umgestaltet zu werden von Herrlichkeit zu Herrlichkeit durch den heiligen Geist.[2] Ausführlich entwickelt er diesen Gedanken in seinem Kommentar zum 118. Psalm. Nur ein Auszug aus einer längeren Abhandlung sei hier wiedergegeben. Von der Sonne, sagt er, können wir keineswegs zweifeln, daß sie mit der vorrückenden Tageszeit ihre Strahlen über den ganzen Erdkreis aus- und Allen ihr Licht eingieße . . . Von Gott wolltest du zweifeln, daß überall aufleuchtet der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Bild seiner Wesenheit (Hebr. 1, 3)? Was durchdringt nicht das Wort Gottes, der ewige Lichtglanz, der die Dunkelheit des Geistes aufhellt? . . . Das Wort Gottes ist ein geistliches Schwert, durchdringend, bis es Seele und Glieder und Mark scheidet (vgl. Hebr. 4, 12) . . . Es dringt also in die Seele, leuchtet als Abglanz des ewigen Lichtes in ihr auf . . . Nur jenen trifft das erwärmende Licht (der Sonne der Gerechtigkeit), der sich ihm zugänglich erweist. Denn wie derjenige das Licht der Sonne von sich weist, der die Fenster des Hauses schließt und so einen finstern Aufenthaltsort sich wählt, so vermag auch derjenige, der sich von der Sonne der Gerechtigkeit abschließt, ihren Lichtglanz nicht zu schauen; er wandelt im Finstern und wird sich selbst, während alle des Lichtes sich freuen, die Ursache seiner Blindheit. So öffne ihr denn deine Fenster, damit das ganze Haus erstrahle vom Lichte der wahren

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 17, 26.

[2]) Enarr. in Ps. 37 n. 41.

Sonne! Öffne deine Augen, damit du in dir schauest den Aufgang der Sonne der Gerechtigkeit! . . . Einfältig (d. i. schuldlos) sei also das Auge (des Geistes, vgl. Matth. 6, 22), damit nicht dein ganzer Körper finster zu werden anfange und im Lichte herumtappe gleich den Schritten eines Blinden! . . . Wenn einer durch die Riegel der Sünden seinen Geist zu verschließen sich unterfängt und in seiner Torheit das Licht des Wortes ausschließt und sich selbst durch den Verzicht auf die Weisheit mit Blindheit schlägt, kann er dann die Schuld der Sonne der Gerechtigkeit beimessen, daß sie nicht in sein Inneres leuchten will, oder eine schwache Leuchtkraft des himmlischen Lichtes vorschützen? . . . Nichts ist allerdings für Gott versperrt, nichts dem ewigen Lichte verschlossen. Aber er verschmäht es, die Tore der Bosheit zu öffnen; die Gemächer des Lasters will er nicht betreten.[1])

So stellt sich dem Voraufgehenden zufolge die höhere Erkenntnisfähigkeit des Erlösten wesentlich nur als eine Auswirkung des in ihm wirksamen Heils- und Gnadenlebens nach der intellektuellen Seite dar, der höhere Erkenntnisinhalt wesentlich nur als eine Mitteilung der in der Gnade eingeschlossenen Güter an den erkennenden Geist in seiner Art. Mit andren Worten: es bricht sich das im Innern des begnadigten Menschen aufleuchtende lumen aeternum (dei) im Intellekte desselben als das reine Licht der (absoluten) Wahrheit. Daraus folgt, daß die Ursachen, welche die intellektuelle Vollendung des Erlösten bedingen, im wesentlichen die gleichen sind, wie die des Heils, der Heilsgnade und des Heilslebens überhaupt. Als die beiden konstituierenden Elemente der christlichen Heilserkenntnis erscheinen sonach in den Schriften unsres Heiligen das praktische Bekenntnis zum christlichen Glauben, bezw. der Empfang der Taufe. In der Taufe empfängt der Mensch das lumen vitae, dessen Wirkungen Ambrosius mit denen der wunderbaren Heilung des Blindgebornen durch

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 19, 38 sqq.

Christus (Joh. c. 9) in Parallele setzt. Auch derjenige, der in der Taufe „das Licht des ewigen Lebens“ empfangen habe, dürfe sprechen: ich war blind und fing an zu sehen (Joh. 9, 25) . . . und weiterhin: die Nacht ist vorgerückt, der Tag hat sich genaht (Röm. 13, 12).[1]) — Die fundamentale Bedeutung des Glaubens als Medium der Mitteilung der höheren religiösen Erkenntnis kommt am wirksamsten zum Ausdrucke, wenn er gerade ihn als den Grund hinstellt für die Umwandlung des ‚populus erroris‘ (Heidenwelt) zum ‚populus dei‘, während die Verweigerung desselben das „Gottesvolk“ (der Juden) zum „Volke des Irrtums“ machte.[2]) Denn auch für die Juden war das Vorrecht zum „himmlischen Lichte“ zu gelangen, vom Glauben an Christus bedingt.[3]) Ja der Glaube bildet nicht bloß das Medium der Mitteilung, sondern zugleich auch die charakteristische Besitzform der diesseitigen Heils- und Gotteserkenntnis (ambulare per fidem) im Unterschiede zur jenseitigen, durch welche der Glaube übergeleitet und emporgehoben erscheint zum förmlichen Schauen der (absoluten) Wahrheit (‚ambulare per speciem‘, ‚videre facie ad faciem‘, ‚visio dei‘).[4])

Über die mündliche und schriftliche Überlieferung und Verkündigung der geoffenbarten Glaubenswahrheiten zum Behufe der Ermöglichung der Heilsaneignung im allgemeinen (und der Mitteilung der Heilserkenntnis im besondren) wurde bereits früher gesprochen. Hier soll nur einer Stelle Erwähnung getan werden, welche zeigt, welche Bedeutung Ambrosius der eigenen Forschung und Bemühung des Menschen nach dem Erwerbe der wahren religiösen Erkenntnis zuschreibt. Anknüpfend an die Antwort des chananäischen Weibes (‚quia et catuli canum edunt de micis‘ etc.) auf den ihr gewordenen Bescheid des Herrn (‚non licet accipere panem filiorum et

---

[1]) Epist. 80 ad Bellicum n. 6. Epist. 81 ad clericos n. 7.

[2]) Serm. contr. Auxent. De basil. tradend. n. 28.

[3]) Expos. in Luc. V, 79.

[4]) Vgl. besonders Enarr. in Ps. 38 n. 36.

mittere canibus', Matth. 15, 16 f.) bemerkt Ambrosius: Mit filii bezeichnete er (der Herr) die Israeliten, d. i. das Volk der Juden, mit catuli das Volk der Heiden. Wie nun? Haben etwa die Reichen und Vornehmen das Vorrecht, in den Besitz der himmlischen Geheimnisse zu gelangen, und nicht vielmehr jene, die in höherem Grade eifrigen und frommen Sinnes nach der Erkenntnis des himmlischen Geheimnisses streben? Und wenn einer Israelite wäre, aber ein lauer, nachlässiger, leichtfertiger, der den Aussprüchen des Herrn den Rücken kehrt, ein andrer Chananäer, der sein Sinnen und Trachten darauf richtet, in den Besitz der Geheimnisse zu gelangen, würde dann vielleicht jener, der sie verleugnet (dissimulat), vor dem, der sich um sie bemüht, den Vorzug verdienen? Sicher nicht! Gerade deshalb findet nun Ambrosius jene biblische Begebenheit besonders beachtenswert und bemerkt weiter unten: Es lobte (der Herr) ihren Eifer und ihre Demut, daß sie, wiewohl sie aus dem Grenzgebiete von Tyrus und Sidon bereits herausgetreten war (d. h. dem Heidentume sich abgekehrt hatte), nicht gleich anfangs den tiefen Schacht der Weisheit zu besitzen sich einbildete, sondern gleichsam erst die Brosamen des heilbringenden Wortes, die vom Tische ihres Herrn fielen, sammeln zu müssen glaubte ... Darum wird auch zu ihr gesprochen: Dein Glaube ist groß, es geschehe dir, wie du willst (ibid. v. 28), d. h. öffnen soll sich dir die Pforte des Wortes und aufleuchten das Heilsgeheimnis des ewigen Lebens. Wer also, schließt Ambrosius, bereits in der Nähe sich befindet, komme her und verlange Christum zu sehen und rufe im Gebete, sowie jene Chananäerin aus dem Grenzgebiete herausgekommen ist und Christum gesehen und anhaltend und laut gefleht hat, um seine Barmherzigkeit davon zu tragen.[1])

Der Zusammenhang selbst legt die Frage nahe, in welchem Verhältnisse Ambrosius den Glauben zum Wissen

---

[1]) Enarr. in Ps. 43 n. 51 sq.

und beide zur Heilserlangung sich näherhin denkt. Daß die Vernunft von ihrer natürlichen Position aus und auf ihre eigenen Kräfte beschränkt in keinerlei Weise zur wahren Heilserkenntnis vorzudringen und sich aufzuschwingen vermag, wurde oben dargetan. Darum steht auch bei Ambrosius stets das credo, ut intelligam im Vordergrunde, um zur religiösen Wahrheit zu gelangen. Wiederholt verweist er auf den Glauben Abrahams und betont, daß er ihm deshalb zur Gerechtigkeit angerechnet wurde, quia rationem non quaesivit, sed promptissima fide credidit. Bonum est, ut rationem praeveniat fides. Als Grund führt er an, daß es sich nicht gezieme, vom Herrn, unsrem Gotte, wie von einem Menschen Rechenschaft zu verlangen (rationem exigere): Wie ungeziemend wäre es, auf menschliche Zeugnisse hin von einem andren etwas für wahr zu halten, den Aussprüchen Gottes, die von ihm selbst handeln, hingegen keinen Glauben zu schenken?[1]) Außer dem biblischen Beispiele (Abrahams) und dem genannten Kongruenzgrunde macht Ambrosius noch die weitere Begründung geltend, daß es eben Gott gefallen habe, nicht auf Grund wissenschaftlicher Erörterung (in dialectica) sein Volk zum Heile zu führen; denn das Reich Gottes gründe nicht im Wortgezänke (in contentione sermonis), sondern im schlichten Glauben (in simplicitate fidei).[2]) Darin besteht, sagt er in seiner Polemik gegen die Arianer, der Ruhm der Dialektiker, daß sie den Streit mit Worten führen zu können sich den Anschein geben und die Wahrheit verdrängen. Der Glaube zielt wesentlich auf das Gegenteil (contra definitio fidei est): er wägt die Wahrheit und nicht die Worte.[3]) Credere tibi iussum est, non discutere permissum est[4]), so formuliert der Kirchenlehrer selbst präzis seinen Standpunkt.

---

[1]) De Abrah. I, 3, 31. De fid. I, 12, 78.
[2]) De fid. I, 5, 42.
[3]) De incarn. 9, 89.
[4]) De fid. I, 12, 78.

Damit will er nun durchaus nicht über die aus dem Glauben selbst resultierende tiefere Erkenntnis seiner Mysterien (‚cognitio', ‚doctrina' im Unterschiede von ‚fides'), sowie über das eifrige Streben nach ihr (studia percipiendae cognitionis) den Stab brechen. Im Gegenteil! Er hält zwar die Doktrin des Glaubens, die im Unterschiede von der fides, welche die für die sittlich-gute Lebensaufführung nötige Kenntnis der Offenbarungswahrheiten (moralia) in sich schließt und praktisch zur Geltung bringt (Glaubensleben), die tiefere Erkenntnis der Glaubensmysterien (mystica) zum Ziele- und Inhaltsobjekte hat, nicht für unbedingt heilsnotwendig. Genügend, aber auch notwendig ist die (dem werktätigen Glauben entspringende) vita bona. Aber wer das Vollkommene anstrebt, hat sich auch der tieferen Erfassung der Glaubensmysterien zu befleißigen[1]). Und er soll es auch nach der eindringlichen Mahnung des Kirchenvaters. Aber er gibt zugleich zu bedenken, daß dies nur durch die Gnadenführung Gottes möglich sei: Er ist's, der in letzter Hinsicht dem suchenden und bittenden Geiste durch die „Pforte des Wortes", d. h. zur Erkenntnis der höheren Glaubenswahrheit führt. Docet autem deus, erklärt Ambrosius. Er hellt auf die Geister der Einzelnen und gießt ihnen ein die Klarheit der Erkenntnis, wenn du nur die Tore deines Herzens öffnest und die Klar-

[1]) Expos. in Ps. 118. serm. 1, 2: ante vita, quam doctrina quaerenda est: Vita enim bona et sine doctrina habet gratiam, doctrina sine vita integritatem non habet. In malevolam etenim animam non cadet sapientia ... Prima igitur sunt moralia, secundum mystica. In illis vita, in his cognitio, ita ut, si perfectionem requiras, nec vita sine cognitione, nec cognitio sine vita sit: utrumque adstipuletur alteri. — Über den dreifachen Schriftsinn des hl. Ambrosius, ‚sensus naturalis (carnalis)', ‚sensus mysticus (rationalis, intelligibilis)', ‚sensus moralis (ethicus)', handelt ausführlich Kellner, der hl. Ambrosius als Erklärer des alten Testamentes, S. 81 ff. Die verwandten Anklänge an die Unterscheidung zwischen γνῶσις und πίστις in der alexandrinischen Theologie, speziell bei Clemens v. Alex. (Vgl. Atzberger, Geschichte der Eschatologie innerhalb der vornik. Zeit, n. 367, S. 345 f.), liegen auf der Hand.

heit der himmlischen Gnade in dich aufnimmst. Wenn du im Zweifel bist, dann forsche fleißig; denn wer sucht, findet, und geöffnet wird dem, der anklopft. Viel Dunkles ist in den prophetischen Schriften, aber wenn du gleichsam mit der Hand deines Geistes an das Tor der Schriften pochst und das, was dunkel ist, fleißig prüfst, dann wirst du allmählich den Sinn der Worte begreifen. Aber es wird dir von keinem andren geöffnet,' als vom Worte Gottes, von dem du in der Apokalypse gelesen: Das Lamm nur öffnete das versiegelte Buch, das niemand vorher zu öffnen vermochte. Nur der Herr Jesus hat in seinem Evangelium die dunklen Stellen der Propheten und die im Gesetze verborgenen Geheimnisse geoffenbart. Er allein hat den Schlüssel zum Schriftverständnisse gebracht und uns denselben ausgehändigt zum Öffnen.[1]) Noch mehr vom prinzipiellen Standpunkte äußert sich Ambrosius in seinem Antwortschreiben an Justus (Epist. 8) im sachlichen und sprachlichen Anschlusse an Philo[2]) über die Notwendigkeit des Gnadenbeistandes, der erst den forschenden Menschengeist zur wahren Erkenntnis der religiösen Wahrheit führt. Er überträgt hier nämlich die drei hauptsächlichen Erfordernisse, welche die Kunst bedingen, nämlich *αἴτιον*, *ὕλη*, *ἀποτέλεσμα*, auf den geistigen Erkenntnisprozeß im Menschen. Das *αἴτιον* sei der sich betätigende Verstand (mens, quae operatur), unter *ὕλη* seien die Erkenntnismedien (intelligibilia) zu verstehen, an denen und mittels welcher der Geist gleich dem Feuer im Holze sich betätige. Durch diese Betätigung würden aber

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 8, 59. Cf. ibid. n. 60. Bezeichnend ist es für die Betonung des Gnadenmomentes, wenn Ambrosius in der Besprechung der Katechumenen-Unterrichtsmethode (cf. über dieselbe Deutsch, S. 87 f.) außer der Arkandisziplin als weiteren Grund zur Vorenthaltung der tieferen Glaubensgeheimnisse angibt: deinde, quod in opinantibus melius se ipsa lux mysteriorum infuderit, quam si eam sermo aliquis praecurrisset. De myst. 1, 2.

[2]) Eine genaue Vergleichung der Parallelstellen findet sich in den Noten der Kohn-Wendlandschen Ausgabe der Werke Philos zu De fug. et invent. § 132 sqq., pag. 138 sqq.

erst die semina sapientiae (oder *θεωρία*) erzielt, noch nicht die Weisheit oder Wahrheitserkenntnis selbst. Ambrosius wendet darum hierauf des Apostels Wort an: Weder der ist etwas, welcher pflanzt, noch der, welcher begießt (I. Kor. 3, 7). Das *ἀποτέλεσμα* ist der Herr (definitio et consummatio disputationis), dessen Gnadenbeistand sich notwendig mit der geistigen Tätigkeit des forschenden Menschen verbinden muß: Qui quaerit per Dominum, invenit; Laban, qui per Dominum non quaesivit, . . . non invenit (Gen. 31, 33 f.). So erklärt es sich, wenn Ambrosius auch an dieser Stelle auf die Notwendigkeit des Gebetes hinweist, um zur wahren religiösen Einsicht gelangen zu können.

Wenn nun auch unser Heilige den Neuen Bund im Vergleich zum Alten Bunde als die Wahrheit (veritas in evangelio) hinstellt, so bezeichnet er ihn doch in Rücksicht auf die Daseinsform, die er im Jenseits annehmen wird, näherhin nur als das „Bild des Himmlischen" (imago caelestium), als das „Bild der Wahrheit" (imago veritatis), deren volle Enthüllung und Offenbarung erst das Jenseits bringen wird. Hierbei bezieht er sich immer auf I. Kor. 13, 12; denn so sollte es sein, daß der geistige Inhalt (spiritalia) durch einen Spiegel rätselhaft vorgelegt wurde. Jetzt kämpfen wir im Fleische; dann werden wir im Geiste die göttlichen Geheimnisse schauen . . . Schon ging der Schatten des Gesetzes (legis umbra) vorüber: Den Schatten besaßen die fleischlich gesinnten Juden, wir das Bild, die künftig Auferstehenden die Wahrheit (umbra Iudaeis carnalibus, imago nobis, veritas resurrecturis), Denn diese dreifache Ordnung haben wir nach dem Gesetze kennen gelernt: den Schatten, das Bild, die Wahrheit, den Schatten im Gesetze, das Bild im Evangelium, die Wahrheit im Gerichte. Aber alles ist Christi (Offenbarung), alles in Christus (begründet), den wir jetzt, wie er in Wirklichkeit ist (secundum veritatem), nicht sehen können. Wir sehen vielmehr gleichsam nur im Bilde des Künftigen (videmus quasi in quadam imagine futurorum) dasjenige, dessen

Schatten wir im Gesetze geschaut haben.[1]) Wie Moses (vgl. Exod. 33, 20 ff.) können auch wir (hier auf Erden) die Fülle der Gottheit nicht schauen, sondern schlürfen nur den Nachglanz seines Lichtes (reliquias eius luminis) ein.[2]) Alle, auch die Heiligen, führen nur ein Leben im Schatten, solange sie im Leibe leben; sie besitzen keine vollkommene Anschauung, keine vollkommene, sondern nur eine stückweise Erkenntnis (non perfecte vident, non perfecte, sed ex parte cognoscunt). Selbst das Gefäß der Auserwählung, dem Christus das Augenlicht gab und mit seiner Gnade erleuchtete, sah nicht von Angesicht zu Angesicht.[3]) Weil wir im Schatten leben, darum gewahren wir auch die Worte Gottes im Schatten .... Da wir jetzt nach dem Evangelium leben, folgen wir nur dem Schatten der Aussprüche Gottes .... Wie Christus eine veränderte Gestalt annahm, da er aus der Jungfrau geboren wurde, so erscheinen auch uns die Aussprüche Gottes in veränderter Form, wenn sie gelesen werden im Evangelium, da ihre Gestalt (species) in den Schriften nur wie durch einen Spiegel gesehen wird, die volle Wahrheit (tota veritas) aber hier nicht eingesehen werden kann. Wenn aber das, was vollkommen ist, erscheinen wird, werden sie ihrer Beschaffenheit nach nicht mehr, zur Erde niedergesendet, umgewandelt sich zeigen, sondern in ihrer vollen und unverhüllten Wahrheit erglänzen.[4]) Zur allseitigen, höchsten intellektuellen Vollendung gelangt darum die Menschennatur erst mit dem Eintritte und Besitze des jenseitigen Gottes- oder Himmelreiches, d. h. in jener „dereinstigen“[5]), „wahren“[6]), „unsterblichen“[7]) Verklärungszuständlichkeit im Himmel[8]), der die

[1]) De excess. fratr. II, 109. Expos. in Ps. 118 serm. 19, 5 sq.
[2]) Enarr. in Ps. 43 n. 89.
[3]) Expos. in Ps. 118 serm. 3, 18.
[4]) Ibid. n. 18 sq.
[5]) Epist. 34 ad Horontianum n. 11. Enarr. in Ps. 37 n. 59.
[6]) Epist. 34 ad Horontianum n. 5.
[7]) De excess. fratr. II, 94.
[8]) De obit. Valent. n. 65.

Auserwählten wie ein Gewand kleidet.[1]) Diese besteht nämlich darin, daß sie vom Lichte der Gottheit durchdrungen und erfüllt werden, das in den Gerechten leuchtet: Keine Leuchte und nicht das Licht der Sonne wird dort leuchten[2]), sondern allein nur die Klarheit Gottes wird aufleuchten[3]); denn der Herr wird sein das Licht aller, und jenes Licht, das jeden Menschen erleuchtet, wird allen erstrahlen.[4]) Aus der Finsternis der Welt sind sie übergegangen zum „ewigen Lichte", in welchem sie verbleiben[5]) und dessen sie sich freuen.[6]) In diesem Verklärungslichte und kraft desselben schauen sie nicht mehr mit der Unvollkommenheit der diesseitigen Erkenntnisweise, sondern enthüllten Angesichts die Herrlichkeit des Herrn.[7]) Und das ist gerade die Vergeltung, welche die Gerechten (im Jenseits) haben, daß sie das Angesicht Gottes sehen und jenes Licht, das jeden Menschen erleuchtet.[8]) Ja das Schauen des Angesichtes Gottes (dei faciem videre), das Anschauen seiner Herrlichkeit von Angesicht zu Angesicht (gloriam eius facie ad faciem aspicere) erscheint bei Ambrosius so recht als der eigentliche Kernpunkt des jenseitigen Lohnes und der himmlischen Seligkeit[9]): Was könnte auch einer, der dies (die Herrlichkeit Gottes und das unnahbare Licht desselben, I. Tim. 6, 16) schaut, noch andres wünschen[10])? Komm, Herr Jesus, fleht darum der Heilige, — nicht mehr im Schatten, sondern im Sonnenlichte der Gerechtigkeit![11])

---

[1]) De obit. Theod. n. 52.

[2]) Enarr. in Ps. 38 n. 18. De interpell. Job et Dav. I, 7, 24.

[3]) De bon. mort. 12, 58.

[4]) Ibid. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 12, 13.

[5]) De obit. Theod. n. 39. 32. De bon. mort. 12, 55. De excess. fratr. II, 94, De Cain et Abel II, 9, 31.

[6]) De obit. Theod. n. 32. 52.

[7]) De bon. mort. 11, 49.

[8]) Ibid.

[9]) Epist. 35 ad Horontianum n. 13. 5. Enarr. in Ps. 37 n. 59.

[10]) De Isaac 8, 78.

[11]) Expos. in Ps. 118 serm. 19, 5.

8. Die moralische Vollendung der Glieder des Reiches Gottes, oder der Freiheitszustand der Erlösten.

Die Gnadenvollendung der Menschennatur äußert sich nach der moralischen Seite auf Grund des Gnaden- und Tugendlebens als vollkommener Freiheitszustand. Hierbei ist wiederum an die Bestimmung des Freiheitsbegriffes nicht sowohl der physische, sondern vielmehr der religiös-ethische Maßstab anzulegen. Die einschlägige Lehre des hl. Kirchenvaters, die er am klarsten und ausführlichsten im 1. Buche seiner Abhandlung über Jakob und das selige Leben (‚De Jacob et vita beata‘) niederlegte[1]), lassen sich auf den Grundgedanken zurückführen: Wir sind nicht ursprünglich frei geboren (‚liberi‘), sondern freigemacht (‚libertini‘, ‚liberati‘), und zwar nur durch Christus, auf welchen die ‚gratia libertatis‘ oder ‚libertas gratiae‘ zurückgeht. Die Freiheit ist darum keine absolute, sondern besteht wesentlich im Dienste und im Unterworfensein unter Christus (‚servos Christi‘, ‚subiectos esse Christo‘).

Das Bild, das uns die Beschreibung des „Reiches dieser Welt“ entrollt hat, führte uns den in Adam gefallenen Menschen vor, umstrickt vom ‚haereditarium vinculum‘ sc. peccati, schmachtend unter der Herrschaft „dieser Welt“, unter der Knechtschaft Satans, unter der Sklaverei der eigenen Sünden und Leidenschaften. So gewiß nun der unerlöste Mensch die wahre Freiheit seines geistigen Lebens in allem eingebüßt hatte, ebenso gewiß ist es, daß er weder durch eigene Anstrengung noch auch durch das alttestamentliche Gesetz aus jenem Zustande Erlösung und Befreiung finden konnte. Gleich dem hl. Paulus (Gal. c. 4) erblickt auch unser Kirchenvater im „Sohne der Magd“ (Agar) das Bundesvolk der vorchristlichen Theokratie versinnbildet,

[1]) Auf die weitgehende, teilweise selbst dem Wortlaute sich anschließende Benützung des von Freudenthal kommentierten Werkes ‚Περὶ λογισμοῦ αὐτοκράτορος‘ wurde bereits früher hingewiesen.

im „Sohne der Freien" (Sara) das der christlichen. Als Grundtypus des Alten Testamentes gilt ihm daher das ‚servire' im Unterschiede vom und Gegensatze zum ‚regnare' oder ‚liberum esse', dem charakteristischen Grund- und Wesenszuge des Neuen Bundes.[1]) Ausführlich begründet er seine diesbezügliche Anschauung im 4. und 5. Kapitel seines ersten Buches „Über Jakob und das selige Leben". Der Sinn der längeren Ausführung läßt sich in folgende Sätze zusammenfassen[2]): Es besteht kein innerer Zwang, der dem Willen des Menschen angetan wird, sondern er selbst ist es, der sich für das Sündhafte entscheidet. Seine höheren Seelenpotenzen sind durch die Sünde Adams so geschwächt worden, daß der Wille selbst nicht mehr sittlich neutral, sondern gleichsam ein „fleischlicher" (carnalis) geworden ist und der Begierlichkeit eine solche Macht über sich einräumt, von der er sich selbständig nicht mehr freizumachen vermag, selbst wenn er (namentlich durch das Gesetz) das Bessere erkennt. Gut ist (der Geist), sagt Ambrosius wörtlich, zur Unterscheidung (des Guten und Bösen), aber zu schwach zumal, um zu widerstehen, weil die Begierlichkeit des Fleisches ihm widerstreitet und ihn gefangen nach den Gelüsten des Fleisches hinzieht (captivam eam trahit ad corporis illecebras).[3]) Sobald sich die Seele von den fleischlichen Begierden hat überwältigen lassen, vermag sie nicht mehr aus eigenen Kräften zur Freiheit zu gelangen, nicht mehr jenes dirigierende und gebietende Element zu sein, dem die Glieder wie das Gespann des Wagens folgen würden.[4]) Weil ich fleischlich bin, sagt er an einer andren Stelle, bin ich verkauft unter die Sünde (vgl. Röm. 7, 14), und wider

---

[1]) Cf. De Jac. II, 3, 13. Epist. 75 ad Clementianum n. 4 sq.

[2]) Vgl. auch Förster, S. 146 ff. Deutsch, S. 15 f.

[3]) De Jac. II, 4, 15.

[4]) Expos. in Luc. IV, 65: quasi clavis quibusdam suffigitur anima corporeis voluptatibus; et cum semel adhaeserit cupiditatibus demersa terrenis, difficile in altum potest, unde descendit, sine dei favore revolare. Actuum enim suorum vincta laqueis et deliciarum saecularium illecebris obnoxia iam tenetur.

meinen Willen zieht es mich zur Verschuldung. Denn wie über ihren Sklaven herrscht die Schuld (über mich). Daher hasse ich das Verbrechen und begehe es; der Geist haßt es, die Begierlichkeit verlangt darnach; ich befinde mich in beiden Situationen zugleich, indem ich mit dem Geiste der Gesetzesforderung zustimme, des Fleisches wegen aber vollführe, was ich nicht will (vgl. Röm. 7, 15).[1])

Zum Schlusse dieser Stelle ist bereits hingewiesen auf die Ohnmacht des Gesetzes, das uns wohl die Sünde recht gezeigt und das Auge darüber geöffnet, dieselbe auch verurteilt hat, — aber nicht zu verhindern vermochte (lex enim peccatum denuntiavit, sed in conditione lubrica penitus cohibere non potuit).[2]) Ja noch mehr — so argumentiert Ambrosius nach Paulus (Röm. c. 7) — wiewohl das Gesetz an sich gut ist und mir Kenntnis verschaffte über die Sünde, die ich vorher nicht kannte, Kenntnis darüber, daß die Begierlichkeit sündlich sei, so führte gerade diese Kenntnis zur Mehrung der Sündenschuld (peccati aera cumulata sunt). Denn die Sünde, die vorher tot war, indem ich nichts von ihr wußte, lebte hierdurch auf in mir. Tötlich wurde ich getroffen von der Verwundung der Sünde; denn die Erkenntnis der Schuld, die mir zu nützen schien, schadete mir dadurch, daß ich nur das erfuhr, was ich nicht zu vermeiden vermochte.[3]) Das Gesetz ist geistig (Röm. 7, 14), sagt er weiter unten, ich ersehe seine Gnade, rühme seine Schönheit, preise seine sprachliche Einkleidung, bewundere seine Vorschriften, — aber weil ich fleischlich bin, bin ich verkauft unter die Sünde usw.[4]) So vermochte also auch das Gesetz des Alten Bundes die wahre Freiheit nicht zu verleihen und vermag sie insbesondere auch jenem Teile der Juden nicht zu verleihen, welche Christo gegenüber, auf den Buchstaben des Gesetzes pochend, im

---

[1]) De Jac. I, 4, 15.
[2]) Ibid. n. 13.
[3]) Ibid.
[4]) Ibid. n. 14.

Unglauben verharren: Er lebt unter dem Buchstaben, nicht im Geiste (des Gesetzes), und (damit) in der Dienstbarkeit. Die Folgen sind unausbleiblich: Wo es keine Freiheit gibt, gibt es auch keine Gnade; wo keine Gnade, auch keine Annahme an Kindesstatt; wo keine Annahme an Kindesstatt, auch keine Erbschaft, die angetreten werden könnte.[1])

Zwischen dem Konflikte der besseren (durch das Gesetz ermöglichten) Erkenntnis und der tatsächlichen Schwäche des Willens gab und gibt es nur einen Ausgleich — die Gnade Gottes: Der Herr hat dir das Gesetz gegeben und damit gezeigt, was die Sünde sei, und hat dazu gefügt die Gnade (et adiunxit gratiam).[2]) In ihr liegt die Freiheit begründet. Als gratia libertatis bezw. als libertas gratiae stellt sie deshalb Ambrosius dem alttestamentlichen Gesetze gegenüber.[3]) Er meint die Erlösungsgnade Christi, zu der der einzelne nur im (praktischen) Glauben an Christus gelangt. Darum stellt er weiterhin den ‚liber ex fide' dem ‚servus sub metu' gegenüber. Während letzterer unter dem Buchstaben des Gesetzes und somit in Knechtschaft lebt, lebt ersterer unter der Gnade im Geiste des Gesetzes: wo aber der Geist ist, da ist die Freiheit (II. Kor. 3, 17): wo also der Glaube ist, da ist auch die Freiheit (ubi fides, ibi libertas). Wo die Freiheit, schließt Ambrosius weiterhin, da ist die Gnade, wo die Gnade, da die Erbschaft ... Wie könnte also einer sich die (wahre) Freiheit vindizieren, der das Blut verleugnet, durch das er erlöst worden ist; denn das ist der Kaufpreis unsrer Freiheit (hic enim est nostrae pretium libertatis).[4]) Auf Christi Gnade geht sonach die Wiedererlangung der durch die Sünde verloren gegangenen Freiheit zurück. Er ist als (Opfer-)Lamm gekommen und hat der ganzen Welt mit dem einen Opfer seines Flei-

---

[1]) Epist. 75 ad Clementianum n. 5.
[2]) De Jacob I, 4, 13. De myst. 3, 28.
[3]) De Jos. 11, 64.
[4]) Epist. 75 ad Clementianum n. 4 sqq.

sches die Freiheit gebracht.[1]) Er hat sich selbst entäußert, um sie allen zu verleihen (ut universis libertatem daret)[2]); denn was anderes hätte auch der Herr Jesus mit seiner Herabkunft ins Werk gesetzt, als daß er uns aus der Knechtschaft zur Freiheit führte und jene Gefangenschaft, die in den Fesseln des Unglaubens gebunden schmachtete, sich zur Gefangenen machte (Eph. 4, 8).[3]) Auch nach dieser Richtung führte also das Erlösungswerk Christi zur Wiederherstellung eines in der Urstandsgnade wesentlich begründeten, aber durch die Sünde verloren gegangenen Gutes, zum ‚restituere libertatem paradisi'[4]), „zur Befreiung Adams" aus jener ewigen Verbannung, an welche er die Erben seiner Hinterlassenschaft gebunden hatte.[5])

Befreiung hat uns aber Christus gebracht aus der dreifachen Knechtschaft der Sünde, des Teufels und der eigenen Leidenschaften. Denn gekommen ist (mit ihm zunächst) der Nachlaß der Sünden, und gefallen sind die Fesseln der Sünde (venit remissio peccatorum, et peccati vincula resoluta sunt).[6]) Ins Wanken gerieten die Reiche der Sünde, das drückende Reich, das sich die Seelen aller Sünder unter das Joch schwerer Sklaverei gebeugt hatte.[7]) Denn es fliehen die Heidenvölker, seinem Rufe folgend, die unerträgliche Knechtschaft aller Laster[8]), und nicht mehr sind wir der Welt unterworfen, der wir widersagt haben.[9]) — Freiheit hat uns ferner Christus gebracht aus der Knechtschaft des Teufels, dessen Reich er eben mit dem Reiche der Sünde erschütterte[10]),

---

[1]) Epist. 75 ad Clementianum n. 6.
[2]) Epist. 7 ad Justum n. 12.
[3]) Epist. 76 ad Clementianum n. 10.
[4]) De Jos. 4, 19.
[5]) Expos. in Ps. 118 serm. 19, 23.
[6]) Enarr. in Ps. 45 n. 16.
[7]) Ibid.
[8]) Ibid. n. 17.
[9]) Epist. 7. ad Justum n. 12.
[10]) Enarr. in Ps. 45 n. 16 sq.

dessen Macht er stürzte, teils auf dem Wege der Überlistung (pia fraus)[1]), teils auf dem der siegreichen Überwältigung[2]), teils durch eine Art Ablösung jenes angemaßten Rechtes, das der Teufel in ähnlicher Weise über die Menschen hatte und übte, wie ein Wucherer über zahlungsrückständige und -unfähige Schuldner und deren Nachkommenschaft (redegerat humanum genus in perpetuam captivitatem obnoxiae haereditatis gravi fenore, quod obaeratus auctor ad posteros de fenerata successione transmiserat).[3]) Christus kam und bot seinen Tod für den Tod aller und vergoß sein Blut für das Blut aller ... und er spricht zu denen, die in Fesseln sind: geht heraus, und zu denen, die im Kerker schmachten: tretet hervor (vgl. Isai. 49, 9).[4] — Die Gnade Christi bedeutete endlich, wie gesagt, Freiheit aus der Sklaverei der eigenen Leidenschaften, indem sie dem Geiste die Herrschaft über dieselben wiederum zurückgab: Noch war das Fleisch, sagt der Kirchenvater, nicht unterworfen, sondern kämpfte gegen die Gebote des Gesetzes. Da ist Christus erschienen, um unsre Leidenschaften an sein Kreuz zu heften (venit Dominus Iesus, qui nostras passiones cruci suae affigeret).[5]) Und gerade in der aus dem Leidens- und Opfer-

---

[1]) Dieselbe bestand darin, daß Christus den Teufel durch kluge Verheimlichung seiner Gottheit veranlaßte, den Kampf überhaupt mit ihm aufzunehmen, den er sonst aufzunehmen nicht gewagt hätte. Cf. Expos. in Luc. IV, 12. 16.

[2]) Als der Teufel einsah, daß er Christus (durch Versuchung) nicht zum Abfalle von Gott bewegen könne, suchte er ihn zu verderben. Und es gelang ihm auch, ihn dem Tode zu überantworten. Aber indem Christus das Fleisch nur ablegte, um zum ewigen Leben wiederzuerstehen, hat sich die ganze Gewalt des Bösen als machtlos erwiesen, und Christus ist der Sieger, gegen den der Teufel nichts vermag. Dies kommt nun dem Menschen in der Weise zugute, daß alle, welche Christo angehören, der Macht des Teufels entzogen sind. Expos. in Luc. IV, passim.

[3]) Epist. 41 ad Marcellinam n. 7 sq. (vgl. oben die allgemeine Lehre vom Heile).

[4]) Ibid.

[5]) De Jac. I, 5, 17.

tode Christi entspringenden Erlösungsgnade liegt für den Geist des Menschen die Ermöglichung und zugleich die Pflicht begründet, seine Freiheit bezw. Herrschaft über die Regungen des Fleisches sieghaft zur Geltung zu bringen. Daher die Aufforderung des Kirchenvaters: Wenn durch den Tod Christi uns die Sünden erlassen werden, so mögen für uns auch die sündlichen Regungen (peccatorum passiones) in seinem Tode absterben und von den Nägeln seines Kreuzes durchbohrt und festgehalten werden. Was haben wir noch mit den Dingen dieser Welt, was mit den Begierden, was mit Wollust und Laszivität zu tun, die wir doch mit Christus gestorben sind? ... Christus hat, von den Toten auferstehend, den alten Menschen am Kreuze gelassen, einen neuen erweckt. Darum ist er gestorben, daß auch wir der Sünde sterben, in Gott auferstehen sollten. Unser Fleisch ist gestorben, warum sollte es wieder für die Sünde aufleben, warum wieder der Sünde gehorchen? Warum sollte die Sünde wiederum in denen herrschen, die gestorben sind, da doch der Tod dem Sündigen ein Ende macht?[1]) — So geht denn durch die erlösende Wirkung des Todes bezw. der Gnade Christi eine derartige Veränderung, ja Umstellung des bisherigen Verhältnisses des höheren und niederen Seelenlebens vor sich, daß das Fleisch für den Geist stirbt, der Geist, vom Fleische sich emanzipierend, in jenes ideale Verhältnis zu ihm zurücktritt, in das die Urstandsgnade ihn gesetzt hatte, d. h. über dessen Regungen und Gelüste frei herrscht: Sic, quod erat impossibile legi, solutum est, si in spiritu ambulemus, si passiones sepelivimus, si crucem huius corporis (gen. obi.) non resolvamus, si chirographum peccati, quod deletum est in cruce Christi, non rescribimus, si veteris hominis amictum, quem exuimus, non induamus.[2]) Wenn auch der Geist, wie damit angedeutet ist, unter den diesseitigen Verhältnissen noch unterliegen

---

[1]) De Jac. I, 5, 18.
[2]) Ibid. I, 5, 17.

kann, wird er es tatsächlich nur dann, wenn er selbst nicht tut, was er jetzt mit der Gnade Christi wirklich tun könnte, nämlich den Leib mit seinen Regungen beherrschen. Zur vollen, in ihrem Bestande nicht mehr gefährdeten Integritätsgnade wird sich die gratia Christi erst im Jenseits ausreifen (sieh unten).

Unter den genannten Voraussetzungen läßt sich ohne weiteres das Verhältnis der im Besitze der gratia libertatis Befindlichen zu Christus, ihrem Geber, bestimmen. Sie stehen nämlich zu ihm nicht sowohl im Verhältnisse von Freigeborenen (liberi), sondern vielmehr von Freigelassenen (liberti) oder Freigemachten (liberati)[1]), welche freiwillig in Demut und Dankbarkeit Christo, ihrem ‚manumissor' und Patrone, das legitimum obsequium zu leisten haben und rückhaltslos in seine Dienstbarkeit sich begeben sollen. So bestimmt sich die christliche Freiheit Gott gegenüber näherhin als servitus libera, quae est voluntaria. In dieser Form steht sie nicht bloß in nichts an Würde und Gnade dem Stande der Freigeborenen nach, sondern bringt noch dazu gewisse Vorteile. Ja noch mehr! In dieser Form liegt allein ihre Sicherstellung vor Gefahren und darum die Sicherung ihres Bestandes. Nur sie bedeutet die vollkommene Befreiung (perfecta absolutio) des Menschen. Ein paar Belegstellen mögen dies erhärten. Wiederholt verweist Ambrosius auf die Stelle Röm. 6, 16 und weist nach, wie der Gerechtigkeit zu dienen die wahre Freiheit sei (servire iustitiae libertas est). So sagt auch Paulus: der im Herrn berufene Sklave ist ein Freigelassener des Herrn, und gleicherweise ist der als freier Mann Berufene ein Diener Christi (I. Kor. 7, 22). Beide Lagen sind außerordentlich gut, unter Christus zu sein, unter welchem sowohl eine kostbare Dienstbarkeit als auch glorreiche Freiheit statt hat: eine kostbare Dienstbarkeit (pretiosa servitus), weil mit dem Preise eines so kostbaren Blutes

---

[1]) Cf. De Elia 1, 1.

erworben, eine glorreiche Freiheit (gloriosa libertas) hingegen, weil sie keinerlei Knechtschaft der Schuld, keinerlei Fessel der Sünden binden, keinerlei Belastungen von Schandtaten, keinerlei Teilnahme an Verbrechen in die Ketten einer unwürdigen Sklaverei schlagen. Lerne Demut, o Mensch, verstehe die Bedeutung der Lehre des Apostels! Wenn du dich auch für einen Diener (servus Christi) hältst, so bist du doch ein Freigelassener; wenn du dich aber als Freier rühmst, bist du doch nur Knecht. Denn einerseits besitzt der, welcher gleichsam als Sklave zurückgekauft worden ist, die Freiheit; andrerseits ist es auch für einen solchen, der gleichsam als ein Freier berufen worden ist, gut, sich als Diener Christi zu erkennen, unter welchem die Dienstbarkeit Sicherheit gewährt, die Freiheit geschützt ist. Wer wollte Paulus als einen Unwissenden, auch nur in der bloßen Rechtskunde, ausgeben? Dieser wußte nur zu unterscheiden zwischen einen Freigelassenen und Freien und sprach darum nicht im uneigentlichen, sondern eigentlichen Sinne: der im Herrn berufene Sklave ist ein Freigelassener, und gleicherweise ist der als freier Mann Berufene ein Diener Christi (I. Kor. 7, 22). Denn in Wahrheit sind wir alle Freigelassene Christi, und niemand ein Freigeborner. Denn alle sind wir unter der Knechtschaft geboren. Was willst du anmaßend dem Sklavenstande Freiheit vindizieren? Was machst du, knechtische Nachkommenschaft, Anspruch auf den Rechtstitel der Vornehmen? Weißt du nicht, daß die Schuld Adams und Evas dich dem Sklavenlose überantwortete? Weißt du nicht, daß dich Christus zurückgekauft, nicht gekauft hat, wie der Apostel Petrus es laut ausspricht (I. Petr. 1, 18 f.)? Also losgekauft (redemptus) bist du worden vom Herrn. Ein Diener (servus) bist du, der du erschaffen bist, ein Diener, der du erlöst bist, und du schuldest ihm den Dienst in seiner Eigenschaft als Herrn und in seiner Eigenschaft als Erlöser. Und du darfst die Stellung des Freigelassenen unter Christus nicht geringer anschlagen als den Stand der Frei-

heit: der Würde nach ist sie ihm gleich, in Hinsicht auf die Sicherheit vorzüglicher, in bezug auf die Gnade nicht nachstehend, gegen den Fall bietet sie größeren Schutz und ist auch mehr gedeckt gegen den Hochmut. In der Weise hast du die Freiheit empfangen, daß du eingedenk bleiben mußt deines Befreiers (manumissoris) und wissest, daß du deinem Patrone den gesetzmäßigen Dienst (legitimum obsequium) zu leisten hast, damit dir nicht die Freiheit wiederum rückgängig gemacht werde auf Grund deiner Undankbarkeit.[1]) Was gibt es auch Glückseligeres als dich, wenn du herrschest in Unterordnung unter dem Herrn und kämpfest unter (ihm als) deinem Patrone?[2]) — Ambrosius weist auch hin auf das Beispiel des Apostels, der sich einen Gefangenen Jesu Christi nenne (Eph. 3, 1), sowie auf dessen Ausspruch, daß Christus gefangen geführt habe die Gefangenschaft (Eph. 4, 8), und bemerkt hierzu: Es ward nicht für hinreichend befunden, ihr (der unerlösten Menschheit) nur das Joch der Gefangenschaft abzunehmen, welches ihr der Teufel auferlegt hatte, wenn letzterer nicht von neuem die Freien (Freigewordenen) und frei Ziehenden (liberos vagantesque) überwältigen sollte; als vollkommene Befreiung (perfecta absolutio) wurde vielmehr erachtet, zu leben unter Christus, seine Füße in die Fessel der Weisheit zu legen (Gegensatz zu ‚vagantes'), dessen Gefangener zu sein, um frei zu sein (d. i. sein zu können) dem Widersacher gegenüber.[3]) So bestimmt sich denn das Ver-

[1]) Die Benediktiner verweisen in einer Anmerkung zum oben zitierten Texte der von ihnen besorgten Ausgabe der ambrosianischen Werke auf t. I. Cod. Theod. l. II, tit. 22 De haered. Petit; ibid. l. IV, tit. 11 De libertis et eorum liberis, sowie auf den Komment. Gothofr. zu eben diesen Stellen; der Freigelassene wurde nicht in der Weise selbständig, daß er nicht noch seinem „Patrone" die gesetzl. reverentia und das obsequium schuldete. Wenn er es hierin (d. h. an Dankbarkeit) fehlen ließ, wurde ihm die Freiheit teilweise oder ganz genommen (der genannte Kommentar beruft sich unter andrem gerade auf die Stelle bei Ambrosius).

[2]) De Jac. I, 3, 11 sq.

[3]) Epist. 81 ad clericos n. 9. 10.

hältnis der christlichen Freiheit Gott gegenüber so recht im Sinne des ‚deo servire regnare est'.

Daß sonach der christliche Freiheitsbegriff nach einem ganz andren (religiös-ethischen) Maßstabe sich bemißt als der natürliche Freiheitsbegriff, erhellt aus dem Gesagten zur Genüge. Um den Unterschied beider recht augenfällig hervortreten zu lassen, zeigt Ambrosius, wie einer, der in bürgerlicher Hinsicht dem Stande der Freien angehört, in religiöser Beziehung ein verächtlicher Sklave sein kann und umgekehrt: Gerade durch das Beispiel des ägyptischen Joseph wollte Gott diesen Trost denen geben, die in (sozialer) Knechtschaft leben; er gab ihnen aber auch dazu die Unterweisung, daß sie lernen möchten, daß es auch im niedrigsten Stande überlegene Sitten geben könne, und keine Stellung ausgeschlossen bleibe von der Tugend, wenn nur der Geist jedes einzelnen sich auf sich selbst besinnen will. Das Fleisch ist der Sklaverei unterworfen, nicht der Geist. Viele Sklaven sind in höherem Grade frei als ihre Herren, wenn sie nur in ihrem Sklavenstande von knechtischen Handlungen (a servilibus operibus) sich enthalten zu müssen überzeugt sind. Knechtisch ist nur jegliche Sünde, frei ist die Unschuld. Darum spricht auch der Herr: Jeder der Sünde tut, ist ein Knecht der Sünde (Joh. 8, 24; vgl. Röm. 6, 16). Wie sollte nicht jeder Geizhals ein Sklave sein, der für einen Groschen Geldgewinstes sich selbst verkauft? ... Wie sollte jener nicht ein Sklave sein, der der sinnlichen Lust frönt? ... Einem erbärmlichen Sklavendienste dient er, der sich selbst die Herren bestellt, der sie selbst (als solche) haben will, wiewohl er sie fürchtet . . . Jener dagegen, in welchem Sklavendienste er auch stehen mag, ist dauernd frei, der von der Weltliebe nicht eingenommen, von den Fesseln der Habsucht nicht festgehalten, durch die Furcht wegen Verbrechens nicht gebunden wird ... Scheint dir nicht ein solcher in der Knechtschaft ein Herr (in servitute dominari), jener im freien Stande zu sein (in libertate servire)? Joseph war Sklave,

Pharao Herrscher: seliger die Knechtschaft des ersteren, als die Herrschaft des letzteren ... So gibt es also auch unter Sklaven eine Freiheit (esse et in vernaculis libertatem).[1])

Die geschilderte moralische Vollendung der Menschennatur steht selbstverständlich im engsten ursächlichen Zusammenhange mit der intelektuellen. Ambrosius kommt denn auch in einem eigenen Schreiben an Simplician (epist. 37) auf dieses Verhältnis der libertas zur sapientia zu sprechen und stellt hier die These auf, die er der paulinischen Lehre (I. Kor. 7, 22) zu entnehmen vorgibt: Libertatem nostram in cognitione esse sapientiae. In der ausführlichen Begründung derselben spricht er zunächst der heidnischen Philosophie die Priorität der Aufstellung derselben ab. Denn es sei zwar diese Weisheit von den Philosophen mit großem Aufwande an Erörterungen hin- und hererwogen und rühmend zugestanden worden mit der Behauptung, jeder Weise sei frei, jeder Nicht-Weise solle dienstbar sein[2]); indes viel früher (multo hoc prius) spreche die Heilige Schrift die Wahrheit aus. So des David Sohn, da er spricht: Ein Tor (insipiens) ist veränderlich wie der Mond (Ekkli. 17, 12); desgleichen Noë (vgl. Gen. 9, 25). Auch Isaaks Verhalten seinem Sohne gegenüber setze die gleiche Überzeugung voraus. Denn auf Grund seiner Weisheit (sapientiae merito) sei Jakob, jene Quelle aller Unterweisungen (fons ille omnium disciplinarum), dem älteren Bruder vorgezogen worden. Endlich wird auch noch das Beispiel des ägyptischen Joseph herangezogen, um zu zeigen, daß nach der Offenbarungslehre und durch sie

---

[1]) De Jos. 4, 20 sq. Cf. De Nabuth. 12, 52. Epist. 37 ad Simplicianum n. 12.

[2]) Ambrosius hat vor allem die Lehre der Stoiker im Auge, sowie die vom Stoizismus beeinflußte Lehre Philos, die derselbe namentlich in seiner Schrift ‚Quod omnis probus liber‘ vertritt und begründet. Nach dem stoischen Lehrbegriffe ist der Weise nicht bloß der schlechthin und allein Freie, sondern auch der alleinige König. Vgl. Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie, Teil 3, Abt. 2, S. 353.

zuerst ausgesprochen worden sei, daß nicht die Natur (natura) oder ein Kaufvertrag (venditio), sondern nur der Defekt der Weisheit (insipientia) den Menschen unfrei mache, sowie umgekehrt nicht die juridische Freilassung (manumissio), sondern die Disziplin (der Weisheit) ihn zu Freiheit befähige.[1]) Besonders klar findet der Kirchenvater das grundlegende Verhältnis der Weisheit zur Freiheit in der Lehre des Apostels Paulus fixiert. Durch sie werde nur dem Evangelium Freiheit zugesprochen, weil es die Erkenntnis der Weisheit gebracht habe (in lege servitus, in Evangelio libertas, ubi cognitio sapientiae). Jeder also, der Christum aufnehme, sei ein Weiser; wer aber ein Weiser ist, ist ein Freier: Jeder Christ ist somit sowohl ein Freier als auch ein Weiser (omnis igitur Christianus et liber et sapiens). Durch Paulus werde auch gelehrt und begründet, daß für einen weisen Menschen selbst die Dienstbarkeit zur Freiheit werde (sapienti et servire libertas).[2]) Und die gleiche Wahrheit werde durch das Verhalten Jobs bestätigt, jenes wahrhaft weisen und wahrhaft freien Mannes, der frei aussprechen konnte: Wer ist's, der mit mir zu Gericht geht usw. (Job 13, 18 ff.)? . . . Wer wollte des Sophokles Dichtungen in Erinnerung bringen, welche die Stelle enthalten: Jupiter allein steht über mir, aber niemand von den Menschen. Um wieviel älter ist Job, um wieviel früher David?[3]) . . . Auch eine innere Begründung für das immer wiederkehrende ‚solus ergo sapiens liber est' führt Ambrosius an. Er erblickt sie vor allem darin, daß nur der Weise die rechte Kenntnis und das rechte Verständnis für die Forderungen des Naturgesetzes[4]), sowie für das geoffenbarte Sittengesetz[5]) habe, so daß nur er tun kann, was er will (sc. weil er stets nur das Rechte will), und hierin be-

1) Epist. 37 ad Simplicianum n. 4—14.
2) Ibid. n. 21—24.
3) Ibid. n. 25—28.
4) Ibid. n. 17.
5) Ibid. n. 18.

kunde sich die Freiheit: sapiens ergo liber, quoniam, qui ea facit, quae vult, liber est.[1]) Zum Schlusse zeigt Ambrosius, wie im Christentume nicht bloß da und dort ein Mann oder Philosoph, sondern selbst zarte Mädchen, eine Thekla, Agnes, Pelagia, weil im Besitze der wahren Erkenntnis, auch ihre Freiheit und geistige Überlegenheit zu betätigen und zu wahren wußten, sogar auf dem Wege zu Marter und Martyrtod: ‚Liber igitur sapiens' lautet auch hieraus wiederum der Refrain.[2])

Bildet sonach der Besitz der wahren Freiheit den Höhe- und Ruhepunkt, in welchem gleichsam die Perfektionierung der Menschennatur im Reiche Gottes durch die gratia Christi — die Seele in ihrem innersten Wesen erfassend und sich auswirkend in ihren Potenzen — kulminiert, so muß doch in Rücksicht auf die diesseitige Besitzform derselben, im Unterschiede zur jenseitigen, auch von der moralischen Vollendung der Menschennatur angewendet werden, was Ambrosius von der perfectio überhaupt sagt: Hic ergo impedimentum, hic infirmitas etiam perfectorum, illic plena perfectio; . . . hic umbra, hic imago, illic veritas . . . illic plena perfectio, quia perfectio omnis in veritate est.[3]) Darum unterscheidet auch Ambrosius von der diesseitigen Freiheit die libertas verae gloriae des Jenseits und stellt sie hin als den Gegenstand des Sehnens und Strebens für die ins Zeitliche und Leibliche verbannte Seele.[4])

9. Der subjektive Besitz des Reiches Gottes als ‚vita beata'.

Der Rückschlag, welchen die sittliche Vollendung der Menschennatur im Reiche Gottes äußert, die Frucht, die auf

[1]) Epist. 37 ad Simplicianum n. 19 sq.
[2]) Ibid. n. 36 sqq.
[3]) De offic. ministr. I, 48, 237 sq.
[4]) Epist. 34 ad Horontianum n. 5.

seine Glieder zurückfällt, und in deren Genuß sie sich befinden, ist die Seligkeit: Das Gnaden- und Tugendleben reift sich aus zum sog. „seligen Leben". Sachlich unterscheidet sich die vita beata nicht von der vita aeterna. In der formellen Auffassung läßt sich vielfach bei Ambrosius eine merkliche Unterscheidung zwischen beiden Begriffen nicht verkennen. Dies hat seinen Grund namentlich darin, daß derselbe den Schwerpunkt der vita aeterna, selbst dann, wenn sie auf den diesseitigen Seelenzustand bezogen wird, in die Ewigkeit verlegt, während in den Äußerungen über die vita beata vorwiegend das diesseitige Moment in die Wagschale gelegt wird. Während erstere die Hoffnung der künftigen Güter (spes futurorum) umschließt, stellt letztere die Frucht der gegenwärtigen (fructus praesentium) dar.[1]) Noch deutlicher bekundet sich diese eigentümliche Auffassung des gefeierten Lehrers, wenn er das „selige Leben" geradezu als die Ursache des „ewigen Lebens" hinstellt (vita beata, per quam vita aeterna acquiritur).[2]) Er beruft sich hierbei auf das Zeugnis der hl. Schrift, welche selbst, „um die Entscheidung hierüber nicht menschlicher Meinung zu überlassen", als „ewiges Leben" dasjenige bezeichne, welches das „selige" sei (vitam aeternam appellavit eam, quae beata sit).[3])

Übrigens bringt Ambrosius die genannte Unterscheidung bezw. Vorstellung durchaus nicht in exklusiver Weise zur Geltung, sondern denkt sich das selige Leben häufig auch erst im Jenseits realisiert. Im letzteren Falle erscheint dann das ewige Leben als Quelle des seligen, letzteres schlechthin als die „Seligkeit des ewigen Lebens" (vitae aeternae beatitudo). Immerhin muß jene praktische Auffassung des Kirchenvaters, nach welcher es ihm darum zu tun ist, zu zeigen und zu betonen, daß auch schon im Diesseits, inmitten von Not und Elend, nur allein und stets das christlich-vollkommene

---

[1]) De offic. ministr. II, 5, 18.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid. II, 1, 3. 1.

Leben als „seliges Leben“ sich qualifiziere — vom jenseitigen wird dies mehr als selbstverständliche Überzeugung des christlichen Glaubens angenommen und vorausgesetzt —, wohl im Auge behalten werden. So wird es nämlich leicht erklärlich, wenn er in der sog. Güterlehre gerade den „weisen“ oder „gerechten“ oder „vollkommenen“ oder „freien Menschen“ zugleich als den „glückseligen Menschen“ (vir beatus) hinstellt oder die Tugend als das „selige Leben“ und „höchste Gut“ (summum bonum) — beide Begriffe fallen dann (schon nach antiker Ausdrucksweise) zusammen — schildert. Hierbei verliert er aber durchaus nicht die Transzendenz des höchsten Gutes, d. h. Gott selbst als höchstes und letztes End- und Zielsgut aus dem Auge und will sie auch nicht abschwächen in ihrer Bedeutung für die christliche Ethik.[1]) Der bloß formale Anschluß an die stoisch-ciceronianische Güter- und Seligkeitslehre, der allerdings in den ambrosianischen Schriften, welche die Pflichtenlehre enthalten, und in der Abhandlung über die vita beata sehr merklich zu Tage tritt, führt durchaus nicht bei Ambrosius zur förmlichen Aufhebung des sachlichen Unterschiedes zwischen der heidnischen und christlichen Weltanschauung über die höchste Seligkeit oder das höchste Gut. Dieser gewaltige Unterschied

[1]) Eine derartige Verkennung und Verleugnung des christlichen Standpunktes insinuiert, mit Einschränkung allerdings, P. Ewald, Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius, S. 24—29, unsrem Kirchenvater. Er will bei ihm in der Bestimmung des Seligkeitsbegriffes zwei verschiedenartige, äußerlich nebeneinander herlaufende Gedankenreihen unterschieden wissen: eine spezifisch christliche, welche die höchste Seligkeit in die vita aeterna (als remuneratio aeterna) legt, sowie eine heidnisch-philosophische (stoisch-ciceronianische), welche speziell in seiner Pflichtenlehre, in der das selige Leben die ausführlichste Erörterung findet, zu Worte komme, und in welcher ein transzendentes, höchstes Gut keinen rechten Platz finde, sondern die Tugend nur ihrer selbst willen als einziges und höchstes Gut in stoischer Weise bestimmt werde. — Eine ähnliche Auffassung findet sich auch bei Böhringer, die Kirche Christi, a. a. O. S. 74 f.

besteht darin, daß erstere (vertreten speziell durch die stoisch-ciceronianische Philosophie) die Tugend prinzipiell als Selbstzweck, d. h. als das um ihrer selbst willen anzustrebende höchste Gut betrachtet, letztere hingegen (vertreten speziell auch von Ambrosius) nur als Mittel zum Zwecke, oder wie Ebert[1]) sich ausdrückt: Das höchste Gut ist dem Stoiker die Tugend selbst, dem Ambrosius ist hingegen die Tugend nur ein Mittel zum höchsten Gute, welches selbst die Seligkeit des „ewigen Lebens" ist. — Nach diesen grundlegenden Vorbemerkungen soll nun in den folgenden Zeilen die vita beata des sittlich vollkommenen Gläubigen näher bestimmt werden.

Am ausführlichsten spricht sich der Kirchenvater über den Begriff des „seligen Lebens" aus im 7. und 8. Kapitel des ersten und im 9. und 10. Kapitel des zweiten Buches „Über den Patriarchen Jakob", sowie insbesondere in den einleitenden Kapiteln des zweiten Buches seiner Pflichtenlehre, das in formaler Beziehung die Spuren weitgehender Benützung namentlich von Ciceros lib. V De finib. bon. et mal. und lib. V Quaest. Tusculan. aufweist. Aus diesen Vorlagen wird er zugleich auch mit den verschiedenen philosophischen Anschauungen über das „selige Leben" bekannt, über die er vorerst kurz referiert. Von den Philosophen, sagt er, verlegen die einen, wie Hieronymus, das „selige Leben" in die Schmerzlosigkeit (in non dolendo), andre, wie Herillus, der sich mit Unrecht hierfür auf Aristoteles und Theophrast berufe, in die Wissenschaft (in scientia rerum); wieder andre, wie Epikur, bezeichnen den

---

[1]) Geschichte der christlich-lateinischen Literatur, S. 151. Vgl. auch Dräseke, M. Tullii Ciceronis et Ambrosii ep. Med. de officiis libri 3 inter se comparantur, der abschließend und zutreffend bemerkt: Ambrosium in eo praestantius fecisse, quod divino quodam spiritu inflatus altissima et excellentissima religionis christianae praecepta cum iis, quae bene honesteque a Cicerone cogitata sint, aptissime coniunxerit etc. Ähnlich ließe sich auch in Hinsicht auf die Seligkeitslehre urteilen. — Auch Förster in seinem Werke über Ambrosius, a. a. O. S. 180 f. nimmt entschieden Stellung gegen Ewald.

Genuß als seliges Leben; wieder andre, wie Kallipho und nach ihm Diodor, sprechen sich in der Weise aus, daß der eine von ihnen mit der Forderung des Genusses, der andre mit der Forderung der Schmerzlosigkeit noch das sittlich Gute in Verbindung brachte, weil ohne letzteres von einem seligen Leben nicht die Rede sein könne. Der Stoiker Zenon erklärt nur das sittlich Gute als das einzige, höchste Gut, während Aristoteles oder Theophrast sowie die übrigen Peripatetiker das „selige Leben" zwar ebenfalls in die Tugend, d. h. ins sittlich Gute verlegten, indes auch die Güter des Leibes und die äußeren Glücksgüter zur Integrität des Seligkeitsbegriffes erforderlich hielten.[1])

Den genannten Philosophemen stellt nun Ambrosius die Lehre der göttlichen Schrift entgegen, welche (im Gegensatze zu ihnen und speziell auch zum Stoizismus)[2]) die Seligkeit in die Erkenntnis der Gottheit und in die Frucht des guten Handelns verlegt habe (Scriptura autem divina vitam aeternam in cognitione posuit deitatis et fructu bonae operationis).[3]) Also das schuldlose Gewissen und das Wissen

---

[1]) De offic. ministr. II, 2, 4.

[2]) Selbst Ewald, S. 30 findet in dieser Bestimmung der vita beata eine „bedeutsame Abweichung von der stoisch-ciceronianischen Denkweise". Wenn er im Anschlusse hieran warnt, „aus dieser Stelle nicht zu viel zu folgern", so ist dagegen zu erinnern, daß gerade mit dieser Formulierung Ambrosius den von ihm interpretierten, biblischen und christlichen Seligkeitsbegriff der Profanwissenschaft gegenüber gleichsam ex professo fixiert.

[3]) De offic. ministr. II, 2, 5. Ewald, S. 31 Anm. 1 glaubt hervorheben zu müssen, daß die hl. Schrift (auf welche sich Ambrosius beruft) den Gewinn des ewigen Lebens nicht wie Ambrosius als eine Summe, ein Aggregat dieser zwei genannten Stücke, sondern je nach dem Standpunkte bald als Erkenntnis, Vereinigung mit Gott (cognitio divina), bald als Frucht diesseitiger Geschehnisse (fr. bon. op.) hinstelle, und meint, Ambrosius sei hinsichtlich des ersten Stückes tatsächlich mehr von platonisch-klementinischer und platonisch-philonischer Denkweise, hinsichtlich des zweiten mehr von vulgär-hedonischer Vorstellung beeinflußt worden! — Reeb, Über die Grundlagen des Sittlichen nach Cicero und Ambrosius (Programm), Zweibrücken 1876,

machen selig (innocentia igitur et scientia beatum faciunt).[1]) Beide Erfordernisse würden durch das Evangelium (Joh. 17, 3; Matth. 19, 29) hinlänglich bezeugt.[2]) Und damit nicht die Philosophie sich etwa die Priorität dieser (rechten) Auffassung von der vita beata vindiziere, sondern sich vielmehr überzeugen könne, daß dieselbe „schon lange vorher, bevor man auch nur vom Namen ‚Philosoph' zu hören bekommen", durch die Offenbarung ausgesprochen worden sei, würden beide Erfordernisse bereits durch den Mund Davids (Ps. 93, 12) namhaft gemacht.[3])

Zur genaueren Festsetzung dieser beiden konstituierenden Bestandteile des Seligkeitsbegriffes sei zunächst bemerkt, daß der Doppelcharakter derselben der doppelten Quelle alles sittlich guten Handelns, d. h. der intellektuellen und moralischen Vollkommenheit des Menschen entspricht. Unter cognitio divina bezw. scientia ist selbstverständlich die religiöse Glaubenserkenntnis zu verstehen, welche in der Erkenntnis des Göttlichen (bezw. Anschauung Gottes) gipfelt. Es sagt auch Ambrosius schlechthin: habet vitam aeternam (sive beatam) fides, quia fundamentum est bonum. Denn ohne die Festigkeit des Glaubens haben auch die guten Werke (also die bona operatio) keinen Halt, gleichwie ein unzuverlässiger Ankerplatz noch im Hafen das Schiff zerschellen läßt, und ein sandiger Unterbau schnell nachgibt und die über ihn aufgebaute Last nicht zu tragen vermag.[4]) Unter bona operatio ist selbstverständlich die Vollkommenheit des christlichen Tugendlebens zu verstehen[5]), weil die

---

S. 42 erblickt unter dem fructus bonae operationis der oben zitierten Stelle „die ungehemmte Selbstentfaltung der Tugend im Jenseits." Der diesseitige Rückschlag (‚fructus praesentium') darf hierbei jedenfalls und mindestens nicht als ausgeschlossen gedacht werden.

[1]) De offic. ministr. II, 2, 9.

[2]) Ibid. n. 5.

[3]) Ibid. n. 5—9.

[4]) Ibid. n. 7.

[5]) Cf. Ibid.

Tugend das alleinige und höchste Gut ist und allein nur die reiche Frucht des seligen Lebens zur Reife bringt (certum est solum et summum bonum esse virtutem eamque abundare solam ad vitae fructum beatam).[1] Es gibt demnach, schließt Ambrosius, ein seliges Leben in den Menschen, aber selbstredend nur in jenen, die im Besitze des vollkommenen Lebens sind[2]: ‚Quod perfectum beatum‘.[3])

Daß diese allgemeinen Grundsätze über die vita beata in den Schriften unsres Heiligen zur mannigfachsten Einzelausführung gelangen, liegt auf der Hand. Hierbei wird bald dem Heils-, bald dem Verdienstes-, bald dem Gnadencharakter derselben im besonderen Rechnung getragen. Die drei genannten Momente treten in gleicher Weise hervor an der Stelle: Quod tam beatum, nisi quod . . . a peccato alienum sit, plenum innocentiae, repletum gratiae dei?[4] Dem Gnadenmomente wird selbstverständlich wiederum die erste und fundamentalste Bedeutung vindiziert: Beatiores facit tua (sc. Domini) gratia quam nostra innocentia.[5]) Erst mit der Vollbringung des Erlösungswerkes Christi begann die in Adam verfluchte Erde (Erdenmensch) der Glückseligkeit teilhaftig zu werden.[6]) Damit erfüllte sich nur der Zweck des Leidens Christi, die Menschen, welche ins Unglück geraten waren, glückselig zu machen[7]), und zwar alle Menschen beiderlei Geschlechtes[8]), sofern sie nicht selbst der Güte Gottes sich widersetzen.[9]) Wie könnte auch einer ohne die Erbarmung Gottes glückselig sein![10]) — Selig preist nun Ambrosius, um

---

1) De offic. ministr. II, 5, 18; cf. ibid. II, 1, 1.
2) De Jac. I, 7, 29.
3) Ibid. I, 8, 34.
4) De offic. ministr. II, 3, 8.
5) Enarr. in Ps. 37 n. 38.
6) Expos. in Ps. 118 serm. 1, 7.
7) Enarr. in Ps. 37 n. 32.
8) Enarr. in Ps. 1 n. 14.
9) De interpell. Job et Dav. IV, 2, 4.
10) Expos. in Ps. 118 serm. 10, 42.

nur einige Beispiele anzuführen, denjenigen, der durch sittliche Umkehr und das Bekenntnis des Glaubens die Bande der Sünde löst[1]), nach dem Sündenfalle sich wiederum erhebt[2]) und Nachlaß der Sünden findet[3]), sollte er auch erst im Greisenalter, ja selbst im Augenblicke des Todes (sub ictu mortis) seine Verirrung gut machen![4]) — Selig, wem Gott die Festigkeit verleiht, daß er überhaupt nicht auf Abwege gerät auf dem Gange durch dieses Leben[5]), wer sich ferne hält von der Gesellschaft der Gottlosen[6]), irdischen Gütern nicht nachgeht[7]) und nicht nachhängt den Gelüsten des Fleisches![8]) — Selig, wer vielmehr Gott fürchtet[9]), auf ihn vertraut[10]), in der Unterwürfigkeit unter Gott herrscht[11]) und so Sieger bleibt über die Leidenschaften[12]), Schmähungen erträgt, ohne aufgebracht zu werden[13]), Leiden über sich ergehen läßt, ohne durch vorübergehendes Schmerzgefühl sich niederdrücken zu lassen.[14]) Kurz: selig, wer nach dem Willen und unter dem Schutze Gottes kämpft[15]) den Kampf der Tugendhaftigkeit, welche die hl. Schrift in allen Lebenslagen als glückselig erachtet (virtutem in omni rerum statu beatam iudicat)![16]) Letzterer Gedanke leitet zu einer noch genaueren Bestimmung des Gesagten über.

Eine Ergänzung findet nämlich der oben dargelegte

---

1) Expos. in Ps. 118 serm. 8, 41.
2) De Apol. Dav. I, 2, 6.
3) De poenit. II, 5, 34.
4) De obit. Valent. n. 10.
5) De interpell. Job et Dav. II, 7, 28.
6) De Jac. II, 1, 2.
7) Expos. in Ps. 118 serm. 5, 32.
8) De bon. mort. 9, 39.
9) Ibid.
10) Expos. in Ps. 118 serm. 5, 32.
11) De Jac. I, 8, 12.
12) De offic. ministr. II, 5, 19.
13) Expos. in Ps. 118 serm. 6, 14.
14) Expos. in Luc. IV, 41. De offic. ministr. II, 5, 19.
15) De Jac. I, 3, 12.
16) De offic. ministr. II, 3, 8.

Seligkeitsbegriff des Kirchenvaters durch die (polemische) Zurückweisung der bereits genannten Aufstellung des Aristoteles und der Peripatetiker, nach welcher zur Integrität der vita beata auch noch die ,accidentia'[1]), d. h. die äußeren Lebens- und Leibesgüter gehören. So wenig Ambrosius einer Gefühllosigkeit (im philosophisch-stoischen Sinne) das Wort reden will, — neque enim durus et ferreus, sed perfectus quaeritur[2]) — schildert er gleichwohl jener Ansicht gegenüber den Weisen derartig in seiner Ruhe und Leidenschaftslosigkeit befestigt, daß er auf der übernatürlichen Höhe seines Standpunktes durch die irdischen Geschicke nicht aus der Fassung gebracht wird.[3]) So gewinnt allerdings die ambrosianische Sittenlehre ein eudämonistisches Gepräge, das äußerlich stark an den eudämonistischen Zug der antik-heidnischen Moralphilosophie erinnert. Der innerliche Unterschied besteht wiederum darin, daß Ambrosius das alte Schema, das er vorfindet, mit wesentlich neuem Inhalte, die alten Schläuche gleichsam mit neuem Weine füllt. Auch nach ihm schafft der Weise durch sein sittliches, durch die Gnade Gottes ermöglichte Handeln sein eigenes Wohlsein. Aber es ist nicht das irdische Wohlsein, das auf dem Wege der Gefühllosigkeit als (unerreichbares) Ideal angestrebt werden soll, sondern das jenseitige, das auf dem Wege der christlichen Vollkommenheit in der Hoffnung antizipiert wird, die irdischen Wechselfälle des Charakters eines eigentlichen Unglückes oder Mißgeschickes entkleidet, ihr schmerzliches Eindrängen auf den Menschen von innen heraus paralysiert, ihr Gewicht durch den gewichtigen Inhalt der vita aeterna aufwiegt.

Im einzelnen schließt Ambrosius seine Gegenüberstellungen in drei innerlich zusammenhängende Lehrsätze zusammen. Der erste von ihnen lautet mit seinen eigenen Worten: Durch den Mangel des leiblichen Wohlbefindens und

---

[1]) De Jac. I, 8, 35; 7, 32.
[2]) Ibid. I, 8, 34.
[3]) Vgl. Ibid. I, c. 7 sq.

geradezu nachteilig (non solum adminuculo non sunt ad vitam beatam corporis aut aeterna bona, sed etiam dispendio sunt).[1] Auch hierfür beruft sich der Kirchenvater auf die hl. Schrift (Luk. 6, 24 f. und 16, 25).[2] Umgekehrt bildet das vermeintliche Unglück, wie Armut, Hunger, Schmerz nicht bloß kein Hemmnis für das selige Leben, sondern vielmehr, wie sonnenklar es ausgesprochen wurde (Luk. 6, 20 f.), ein Förderungsmittel desselben.[3] Darum sind z. B. diejenigen in höherem Grade selig, welche das Martyrium erduldet haben, als jene, welche keine Qualen vonseiten der Verfolger zu erdulden hatten.[4]

Wenn nun auch Ambrosius das „selige Leben" wesentlich bereits im diesseitigen Glaubens- und Tugendleben des Gläubigen begründet und verwirklicht findet, so wird gleichwohl die jenseitige Vergeltung noch einen derartigen „Zuwachs akzidenteller Güter" (incrementa bonorum accidentium) bringen, welche erst den jenseitigen Seligkeitszustand als den eigentlichen Lohn (praemium) und darum auch als das kräftigste Motiv des Tugendlebens (summum virtutis incentivum) erscheinen lassen. Gerade in diesem Zusammenhange erinnert Ambrosius an den Grundsatz: superiora (d. i. das diesseitige) merita sunt praemiorum, hoc (i. e. dare fructum in tempore suo) praemium meritorum, und charakterisiert das diesseitige, christliche Tugendleben genauer als ‚meritum beatitudinis'.[5] Und wenn er im Leiden, dem das diesseitige Leben preisgegeben ist, nicht sowohl eine Einbuße, sondern vielmehr eine Förderung des glückseligen Lebens erblickt, so bemerkt er doch, um ein Mißverständnis hintanzuhalten und einem berechtigten Hinweise auf die tatsächliche, tägliche Erfahrung

---

[1]) De offic. ministr. II, 5, 16; I, 9, 28.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid. II, 4, 15; I, 9, 29.
[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 14, 17.
[5]) Cf. Enarr. in Ps. 1 n. 13. De Jac. II, 1, 2 sq. Enarr. in Ps. 1 praef. n. 1.

die Spitze zu brechen, daß er eben nicht dem Leiden als solchem, sondern vielmehr der Überwindung des Leidens eine derartige Bedeutung für die vita beata beimesse (non enim in passione esse, sed victorem esse passionis beatum est).[1]) Die völlige Überwindung des Leidens im vollsten und allseitigsten Sinne des Wortes und in der idealsten Verwirklichung schließt aber erst die selige Ewigkeit in sich. Erst dann wird die vita beata auch nach außen in der intensivsten Weise in Kraft treten und den vollsten Ausgleich des inneren meritum beatitudinis mit dem äußeren Lebensschicksale in sich begreifen, wird sich also de facto über sämtliche drei Güterreihen[2]) erstrecken, nicht bloß über die „Güter der Seele"[3]), sondern auch über die Güter des Leibes"[4]) und die äußeren „akzidentellen Güter", welch letztere die Wohnverhältnisse ('res habitationis')[5]) und den mitwohnenden Freundeskreis (,amici')[6]) betreffen. Auf jenen Zustand allseitigster und vollkommenster Seligkeit, der die volle Idee der vita beata realisiert, wendet der hl. Lehrer I. Kor. 2, 9 an: Kein Auge hat es gesehen, und kein Ohr gehört, und in keines Menschen Herz ist es gedrungen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.[7]) Oder was könnte, frägt er in seiner Meditation über das erste Wort des ersten Psalmes ,beatus', den Menschen mehr geboten werden als die Seligkeit, über welche hinaus selbst nach dem Zeugnisse des Apostels (I. Tim. 6, 15 f.)

---

[1]) De offic. ministr. II, 5, 19. Cf. De Jac. I, 7, 30.

[2]) De Abrah. II, 6, 33.

[3]) Cf. De obit. Theod. n. 30. 37. 53. De fug. saec. 8, 45. Expos. in Luc. X, 124. De excess. fratr. II, 101. Epist. 76 ad Irenaeum n. 9. De bon. mort. 12, 55. Epist. 30 ad Irenaeum n. 14.

[4]) Cf. Enarr. in Ps. 1 praef. n. 3. De obit. Theod. n. 30. 37. De bon. mort. 12, 53 sqq. Expos. in Ps. 118 serm. 10, 35 sq. De off. ministr. I, 9, 29.

[5]) Vgl. hierüber De obit. Theod. n. 52. Expos. in Luc. Epist. 15 ad eccl. Thessal. n. 4.

[6]) Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 14, 44; serm. 15, 29. De mort. 12, 53; 11, 50. De obit. Valent. n. 65.

[7]) Epist. 35 ad Horont. n. 16.

auch für Gott nichts mehr erreichbar ist ...; (denn) über das Seligsein kommt auch Gott nicht hinaus?[1]) — So stellt denn der Kirchenvater mit Recht der vita beata des diesseitigen Tugendlebens die Seligkeit des jenseitigen Gottesreiches als ‚delectatio futurae beatitudinis' oder als ‚beatitudo vitae aeternae' oder auch als ‚beatitudo futurorum' usw. gegenüber.[2])

Fünfter Abschnitt.

Die Lebensgemeinschaft der Glieder des gesamten Gottesreiches.

1. Die religiöse Lebensgemeinschaft der Glieder des diesseitigen Gottesreiches unter sich.

I. Der Grund dieser religiösen Lebensgemeinschaft.

Die Güter des Reiches Gottes, in deren ungeteiltem Vollbesitze der einzelne als Glied desselben sich befindet, haben nicht bloß in individueller, sondern auch in sozialer Hinsicht die Vervollkommnung der Menschennatur zur Folge.[3])

[1]) Enarr. in Ps. 1 n. 13.

[2]) Ibid. praef. n. 1. 13.

[3]) Dieser Abschnitt führt in der Theologie gewöhnlich den Namen „Gemeinschaft der Heiligen". Die Lehre von diesem kirchlichen Dogma findet sich bei Ambrosius zum guten Teile abgeschlossen oder doch, was einzelne Punkte anlangt, in der mächtigsten Entwicklung begriffen. In sprachlicher Beziehung bildet der Ausdruck ‚communio sanctorum' noch nicht die technische Bezeichnung der vorwürfigen Offenbarungslehre, wohl aber wird dieselbe gelegentlich nach ähnlichen Termini benannt. Vgl. De obit. Theod. n. 32: ‚sanctorum consortium'. Epist. 50 ad Chromatium n. 10: ‚consortia iustorum'. Über die Bedeutung der Termini ‚communio' und ‚sancti'

Es führt denn auch der Kirchenvater den ersten Grund für die Gemeinschaft, in der alle Glieder des Gottesreiches unter sich stehen, auf die soziale Wesensanlage der Menschennatur überhaupt zurück. ‚Mundo magis quam sibi nasci', sagt er vom Menschen[1]) und faßt das ganze Menschengeschlecht unter dem Gesichtspunkte eines Organismus auf (‚corpus generis humani')[2]), deren Glieder einander ‚consortes et conformes' seien.[3]) Damit verweist er bereits auf die Zusammengehörigkeit derselben sowie auf das Vorhandensein von Wechselbeziehungen zwischen denselben. Letztere charakterisiert er geradezu als verwandtschaftliche Beziehungen auf Grund der gleichen Herkunft: Brüder sind wir alle . . ., durch den gleichen Rechtstitel der Verwandtschaft verbunden, gleichsam leibliche Brüder (tamquam uterini fratres), von einem Vater (Gott) und einer Mutter (Erde) geboren.[4])

Diese von Natur bestehenden gegenseitigen Beziehungen finden ihr unvergleichlich höheres und vollkommeneres Gegenstück in dem organischen Verhältnisse, in welchem die Gläubigen, zunächst die Gläubigen auf Erden, wegen ihrer realmystischen Verbindung mit Christus untereinander stehen: Christus ist das Haupt der Erlösten, welche als Glieder seines Leibes in organischer Verbindung mit ihm stehend, im gemeinsamen Mitbesitze seiner Erlösungsgnade und der hieraus resultierenden Früchte sich befinden. Auf dieser Grundlage fußt bei Ambrosius, wie bei den großen Theologen des dogmatischen Zeitalters überhaupt[5]), die Lehre von der Gemein-

---

im Sprachgebrauche der abendländischen Theologie des IV. und V. Jahrhunderts gibt Kirsch, die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum, Mainz 1900, S. 220 ff. Aufschlüsse, die auch auf Ambrosius so ziemlich unveränderte Anwendung finden.

[1]) Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 10, 7. Cf. Cicero, De offic. I, 7, 22: sed quoniam, ut praeclare scriptum est a Platone, non nobis solum nati sumus . . ., homines autem hominum causa genitos.

[2]) De Noë 20, 71.

[3]) De offic. ministr. I, 11, 38.

[4]) De Noë 26, 94. De Abrah. II, 6, 28.

[5]) Vgl. Kirsch, S. 132 ff.

schaft der Gläubigen unter sich. Sie stellt darum inhaltlich nur die Ausläufer der Lehre vom Reiche Gottes auf Erden oder der Kirche dar, deren Grundstein Christus ist, der den Einheitsverband der zweifach (in Juden und Heiden) geteilten Menschheit herstellte, deren Auf- und Ausbau das Werk des hl. Geistes bildet, der die Herzen beider (Völkergruppen) nicht trennte, sondern vereinigte.[1]) Aus dieser Grundbestimmung unsrer Lehre wird erklärlich, warum der Kirchenvater gerade die Taufe gleichsam als Eingangstor zur Gemeinschaft mit den Heiligen hinstellt: Durch das neue Leben (in der Taufe) treten die Menschen umgewandelt in die Gemeinschaft der Gerechten ein (novitate vitae in consortia iustorum transfigurati).[2]) Es folgt ferner, daß nur diejenigen und alle diejenigen, welche dem Leibe Christi inkorporiert sind, auch der Früchte der geistigen Gemeinschaft teilhaftig werden können, die Sünder nicht ausgenommen, denen die Verdienste der guten Werke andrer behilflich sind zur Reinigung von ihren Sünden (sieh unten). Umgekehrt muß die Ausschließung aus dem Kirchenverbande zugleich auch den Verlust der geistigen Lebensgemeinschaft mit den Heiligen zur Folge haben. Die Exkommunikation (tolli a consortio communionis — separari a sacris altaribus)[3]) gilt darum dem Ambrosius zugleich als Abtrennung vom Leibe Christi (separari a corpore Christi)[4]), als Ausschluß aus dem himmlischen Jerusalem (separari ab Ierusalem, quae est in caelo)[5]) und damit auch als Ausschluß gleichsam vom bürger-

---

[1]) De Spirit. st. II, 10, 101 sqq. Die theoretische Entwicklung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im Zeitalter des hl. Ambrosius steht sonach in engem Zusammenhange mit der Entwicklung der Lehre von der Kirche, welch letztere gerade durch die großen Kirchenlehrer und Theologen des Abendlandes die tiefste Auffassung und gründlichste Behandlung gefunden hat. Vgl. Kirsch, S. 182 f.

[2]) Epist. 50 ad Chromatium n. 10.

[3]) De poenit. I, 13, 60. Ibid. II, 3, 14.

[4]) Ibid. I, 15, 78.

[5]) Ibid. II, 3, 14.

lichen und häuslichen Zusammenwohnen mit den Heiligen (separari a civico quodam et domestico sanctorum domicilio.[1])

Noch von einem andren Gesichtspunkte aus sucht Ambrosius die Grundlage für die in Frage stehende Lehre zu gewinnen.[2]) Wie nämlich Christus Haupt der Kirche ist, so kann er auch als Fundament derselben insofern betrachtet werden, als er der Glaube aller ist, die Kirche aber eine gewisse Form oder Manifestation der (auf dem Glauben beruhenden) Gerechtigkeit. In Gemeinschaft betet, wirkt und erleidet Prüfung das gemeinschaftliche Recht aller. Ist der Glaube das Fundament in Christus, so wirkt die Gerechtigkeit, die auf ihm beruht, die guten Werke.[3]) Da nun Christus nur einer ist, sind die Gläubigen in ihren guten Werken gleichsam in ihm vereint. Aber nicht bloß durch den Glauben, sondern auch durch die Liebe sind alle Christen in der Kirche geeint. Wer darum ein Glied verletzt, versündigt sich gegen die „Vereinigung der heiligen Kirche".

Ziehen wir nun aus diesen grundlegenden Voraussetzungen mit Ambrosius die Folgerungen!

II. Die Betätigung dieser religiösen Lebensgemeinschaft.

Als allgemeiner Ausgangspunkt diene der Wortlaut einer bereits früher allegierten Stelle, die klassisch zum Ausdrucke

---

[1]) De poenit. II, 3, 14.

[2]) Vgl. Kirsch, S. 143 f.

[3]) De offic. ministr. I, 29, 142: fundamentum ergo est iustitiae fides; iustorum enim corda meditantur fidem; et qui se iustus accusat, iustitiam supra fidem collocat; nam tunc iustitia eius apparet, si vera fateatur. Denique et Dominus per Isaiam: Ecce inquit, mitto lapidem in fundamentum Sion (Isai. 28, 18), id est Christum in fundamenta ecclesiae. Fides enim omnium Christus; ecclesia autem quaedam forma iustitiae est. Commune ius omnium in commune orat, in commune operatur, in commune tentatur. Denique qui se ipsum sibi abnegat, ipse iustus, ipse dignus Christo est. Ideo et Paulus fundamentum posuit Christum (I. Cor. 3, 11), ut supra eum opera iustitiae locaremus, quia fides fundamentum est. In operibus autem aut malis iniquitas aut bonis iustitia est.

bringt, daß alles, was die Gesamtheit als solche an Heilsbesitz inne hat, auch der einzelne seinem ganzen Umfange und Wesensinhalte nach mitbesitzt: Wir alle besitzen das Testament Christi nicht etwa als Teilerben, sondern sind als Universalerben in dasselbe eingesetzt worden . . . Und es erleidet das Erbe des einzelnen keine Einbuße an dem, was auch Miterben beanspruchen mögen. Der Gewinst bleibt vielmehr unangetastet, ja steigert sich für die einzelnen um so mehr, je größer die Zahl derer ist, die in seinen Besitz gelangen. Anders verhält es sich mit einer menschlichen Erbschaft. Wenn ihr Betrag geteilt wird, vermindert er sich, und die Einsetzung eines Miterben bedeutet Schädigung des Haupterben. Unteilbar ist dagegen das Reich Christi, und unteilbar seine Hinterlassenschaft. Wie könnte es auch geschehen, daß sein Erbe geteilt würde, da die Frucht seiner Erbschaft, das Himmelreich, unteilbar ist? Gold, Silber und Grundstücke, die ein Mensch mehreren Erben hinterläßt, werden verteilt und auseinandergeschieden, die Schenkung Christi dagegen gelangt ihrem ganzen Umfange nach an die einzelnen: Alle besitzen sie, und keinem wird etwas von ihr abgezogen.[1])

Die nach den Gesetzen eines Organismus erfolgende Mitteilung des Heilsbesitzes an den Einzelnen vollzieht sich freilich nicht in Form physisch-nötigender Einwirkungen auf denselben, da er als persönliches, freies Glied der Gesamtheit inkorporiert ist, sondern in Form eines freien, geistigen Liebesverkehres, der zunächst im gegenseitigen Fürbittgebete seinen innigsten und wirksamsten Ausdruck findet: Du wirst namentlich auch unterwiesen, lautet die Mahnung des hl. Bischofs, die er aus I. Tim. 2, 1 ableitet, für das Volk zu beten, d. h. für den ganzen Leib, für alle Glieder deiner Mutter; hierin liegt nämlich das Kennzeichen der gegenseitigen Liebe. Denn wenn du nur für dich betest, bist du

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 14, 41.

allein es, der für dich betet; und wenn die einzelnen nur für sich beten, so ist zu bedenken, daß der Bittsteller weniger Gnade findet als derjenige, der vermittelnd für ihn sich verwendet. Dann hingegen, wenn die einzelnen für alle beten, beten umgekehrt auch alle für die einzelnen. Wenn du aber, um abzuschließen, nur für dich betest, bist du, wie gesagt, nur allein es, der für dich betet; wenn du aber für alle betest, werden auch alle für dich beten, weil du in allen bist (si pro omnibus roges, omnes pro te rogabunt, si quidem et tu in omnibus es.) So liegt demnach ein großer Vorteil darin, daß durch die Gebete der einzelnen den einzelnen die Suffragien des gesamten Volkes erwirkt werden. Und es liegt hierin keinerlei Anmaßung, sondern nur der Beweis großer Demut und die Bürgschaft reichlicheren Erfolges.[1])

Die nämliche lebendige Überzeugung, daß alles, was die Gesamtheit als solche besitzt in religiöser Hinsicht auch jedem einzelnen Gliede derselben zu Nutzen kommen kann, und daß es auch wünschenswert ist, daß einzelne Glieder wegen ihrer besonders wichtigen Stellung in diesem kirchlichen Organismus oder wegen der besonderen religiösen Bedürfnisse in besonders hohem Grade desselben teilhaftig werden, führte zur Gepflogenheit der Verrichtung öffentlicher Kirchengebete, wie solche z. B. für den (im Felde stehenden) Kaiser dargebracht wurden.[2]) Insbesondere wurden dem Sünder, der ja gleichfalls dem Leibe der Kirche angehört[3]), die Suffragien der Kirche zugewendet. Der Herr liebt es, daß die Gesamtheit der Gläubigen für den einzelnen Fürbitte einlege[4]), und gewährt den einen um des Verdienstes andrer willen Verzeihung.[5]) Durch ein gewisses werktätiges

---

[1]) De Cain et Ab. I, 9, 39.

[2]) Epist. 1 ad Gratianum n. 2.

[3]) Cf. Epist. 35 ad Horontianum n. 8. Sieh oben die Lehre vom universalistischen Charakter des regnum dei.

[4]) De poenit. II, 10, 92.

[5]) Expos. in Luc. V, 11.

Bemühen des gesamten Volkes, so erklärt Ambrosius zu I. Kor. 5, 7, wird der Sünder gereinigt und durch die Tränen der Gläubigen abgewaschen. Durch die Gebete und das Flehen des Volkes gelangt er zur Erlösung aus der Sünde und zur Reinigung des inneren Menschen. Es hat nämlich die Kirche, welche der Ankunft des Herrn Jesu gewürdigt wurde, zur Erlösung aller durch einen einzigen von Christus die Gnade empfangen, daß der Einzelne durch alle erlöst werden kann. Das sei auch der Sinn der paulinischen Mahnung, welche der Wortlaut etwas dunkel gestalte: Feget aus den alten Sauerteig, damit ihr ein neuer Sauerteig seid, sowie ihr denn auch ungesäuert seid (I. Kor. 5, 17). Damit könne nämlich gemeint sein, daß die ganze Kirche die Last des Sünders, um den man sich mit Tränen, Gebeten und Bußschmerz annehmen müsse, auf sich nehmen und sich in ihrer Gesamtheit gleichsam bedecken solle mit dem Sauerteige (seiner Sünde), damit unter Beteiligung aller das, was in irgend einem Büßer noch (zur Abbüßung) erübrige, durch eine Art gemeinsamer Beimischung hochherzigen Erbarmens oder Mitleides gereinigt werde.[1] — Dieser Heilsordnung im Reiche Gottes, der Kirche, entsprechend wünscht denn auch der Kirchenfürst dem Sünder nichts angelegentlicher als das Fürbittgebet und die Sühnetränen der Kirche. Es möge flehen für dich, ruft er ihm zu, deine Mutter, die Kirche, und deine Schuld mit ihren Tränen abwaschen.[2]) Darum fordert er aber auch den Sünder auf, in seiner hoffnungslosen Lage vertrauensvoll sich an das Mittleramt der Kirche zu wenden. Wenn es sich um eine schwere Sünde handelt, sagt er, welche du selbst mit deinen Bußtränen nicht wegzuwaschen

[1]) De poenit. I, 15, 80 sq. Offenbar hat Ambrosius hierbei die Werke der Buße und Abtötung im Auge, welche in der Kirche durch allgemein vorgeschriebenes oder persönlich und freiwillig übernommenes Fasten und andre Bußübungen verrichtet wurden, und deren Verdienste den Sündern in der Kirche zu gute kamen. Vgl. Kirsch, S. 158.

[2]) Ibid. II, 10, 92.

vermagst, dann soll für dich die Kirche, deine Mutter, flehen, welche als verwitwete Mutter (vgl. Luk. 7, 12) für die einzelnen wie für ihre einzigen Kinder sich verwendet. Sie empfindet nämlich gleichsam ein natürliches Mitleid, einen geistigen Schmerz, wenn sie sehen muß, wie ihre Kinder durch schwere Sünden in den Tod getrieben werden. Wir gehören ja nach der Versicherung des Apostels (Philem. 20) zum innerlichen Bestande (viscera) der Kirche, weil wir Glieder sind ihres Leibes, von ihrem Fleisch und Bein. Schmerz muß darum ergreifen die fromme Mutter und mit ihr die Schar der Gläubigen; keine gewöhnliche Schar, sondern eine zahlreiche mag mit der Mutter das Leid tragen. So wirst du dann vom Tode erstehen und frei vom (Sünden-)Grabe dich erheben. Jene aber, welche Zeugen deines Todes waren, werden (gleich den Leichenträgern des Sohnes der Witwe von Naim) inne halten, und du wirst Worte des Lebens zu sprechen beginnen, und alle wird Furcht ergreifen. Durch das Beispiel des einen gelangen dann viele zur Besserung. Auch sie werden Gott loben, der uns eine so große Hilfeleistung zur Vermeidung des (Sünden-)Todes gewährt hat.[1])

Gleichwie nun der Heilsbesitz und das Heilswirken der Kirche als solcher (d. h. der Gesamtheit der Gläubigen) dem einzelnen Gliede derselben zu Nutzen kommt, so redundiert aber auch umgekehrt aus dem gleichen Grunde das, was der Einzelne in religiöser Beziehung besitzt und erwirbt, nutzbringend auf die Gesamtheit. Der Kirchenvater kommt wiederholt auf diesen Gedanken zurück und urgiert denselben in solchem Maße, daß er mit Beziehung auf I. Kor. 12, 12 ff. sogar von einem gewissen Angewiesensein der Gesamtheit auf den Einzelnen redet: Wir alle sind ein einziger Körper und verschiedene Glieder an demselben; aber alle Glieder sind

[1]) Expos. in Luc. V, 92. Cf. De poenit. II, 10, 92: si gravius peccatorum diffidis veniam, adhibe precatores, adhibe ecclesiam, quae pro te precetur, cuius contemplatione, quod tibi Dominus negare posset, ignoscat.

für den Körper notwendig, und es kann nicht ein Glied zum andern sagen: ich habe dich nicht vonnöten. Denn sogar die anscheinend unbedeutenderen Glieder sind in um so höherem Grade erforderlich, und deren Schonung erheischt nur um so größere Sorgfalt. Wenn nur ein Glied krankt, sind alle andren in Mitleidenschaft gezogen.[1]) Ähnlich darf nun auch in der Kirche nicht der Reiche zum Armen, nicht der Vornehme zum Niedrigen, nicht der Gesunde zum Kranken, nicht der Starke zum Schwachen, nicht der Weise zum Ungebildeten sagen: ihr seid mir nicht nötig. Er ist auch Glied des Leibes Christi, der die Kirche ist.[2]) Wie ferner in einem Gliede der ganze Körper verletzt wird, so wird auch durch den einzelnen Menschen der gemeinschaftliche Verband der gesamten Menschheit gelockert; es leidet darunter die Natur des Menschengeschlechtes[3]) und die Gemeinschaft der heiligen Kirche, welche durch die Einheit des Glaubens und der Liebe zu einem Organismus verbunden und geeint ist.[4])

Wie das schlimme, so kommt auch das gute Befinden des einzelnen Gliedes dem ganzen Organismus zu statten. Ambrosius säumt nicht, die Anwendung auf die Kirche zu machen: Wenn schon die Engel sich freuen über einen Sünder, der Buße tut, weil sie die Rettung eines Menschen als ihren eigenen Gewinst betrachten, ‚quanto magis lucrum est generis, quod est lucrum naturae'![5]) Daher kommt es, daß ein Heiliger nicht bloß ein Gnadengeschenk an die Eltern, sondern zugleich auch vielen andren heilbringend ist, so daß wir mit Recht Luk. 1, 14 aufgefordert werden, uns über die Geburt eines Heiligen (des Täufers) zu freuen, weil sie allen fromme (quia commune est bonum).[6]) Aus demselben Grunde preist

---

[1]) De offic. ministr. III, 3, 18.
[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 8, 54.
[3]) Cf. Cicero, De offic. III, 5, 21 sq.
[4]) De offic. ministr. III, 3, 19.
[5]) Expos. in Luc. V, 42.
[6]) Ibid. I, 29; II, 30.

der Kirchenvater eine Stadt selig, die viele Gerechte in ihren Mauern berge, weil die gesamte Bevölkerung am Segen der einzelnen teilnehme (‚benedicitur tota de parte'). Es bildet der Gerechte, wie aus dem 18. Kapitel der Genesis zu erschließen sei, eine gar mächtige Mauer für dieselbe.[1]) In der gleichen Überzeugung fordert er ferner den einzelnen auf, sich persönlich zu bemühen, der Gesamtheit (der Kirche) sich dienstbar zu erweisen. Hierin sei das Kennzeichen der gegenseitigen Liebe gelegen[2]), eine Manifestation der Herzensgüte.[3]) Insbesondere der Priester müsse nach dem Beispiele Christi, unsres Fürsprechers beim Vater (I. Joh. 2, 1), nicht bloß bei Tag, sondern auch bei Nacht als Beter für die Herde Christi (vor Gott) hintreten.[4]) Brachte doch auch Moses dadurch, daß er sich zur Sühne für die Verirrung seines Volkes Gott darbot, dessen Sünden zur Tilgung.[5]) Ähnlich ist auch David für das Gottesvolk eingestanden, da er den Kampf mit Goliath einging, um die gemeinsame Gefahr und die gemeinsame Schuld dadurch zu beseitigen, daß er sich zur Sühne der beleidigten Gottheit freiwillig der Todesgefahr aussetzte und für die Rettung des bedrängten Volkes bereitwillig der göttlichen Gerechtigkeit sich anbot.[6]) Desgleichen dankt der sechste unter den makkabäischen Brüdern dem ruchlosen König Antiochus, daß er durch Herzlosigkeit und Grausamkeit es dahin gebracht habe, daß sein Leiden die Sühne nicht bloß für seine eigenen, sondern auch seines Volkes Sünden werde.[7]) Dieselbe Anschauung endlich, daß das religiöse Verdienst des einzelnen heilsam auf die Gesamtheit zurückwirke, liegt wohl auch dem in der Rede des Heiligen über den Tod seines Bruders Satyrus

---

[1]) De Abrah. I, 6, 48.
[2]) De Cain et Ab. I, 9, 39.
[3]) De Isaac 3, 10.
[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 34.
[5]) Apolog. proph. David I, 7, 38.
[6]) De bon. mort. 3, 8. Cf. Apolog. proph. David I, 1, 3.
[7]) De Jacob II, 11, 51.

oratorisch ausgedrückten Gedanken zu grunde, es sei stets sein Wunsch gewesen, daß, wenn Leiden die Kirche oder ihn erwarten sollten, dieselben lieber ihn und seine Angehörigen treffen möchten! Gott sei Dank gesagt, fährt er wörtlich fort, daß ich bei dem allgemeinen Bangen, da alles von dem Vordringen der Barbaren gefürchtet ward, durch persönlichen Schmerz vielleicht allgemeines Leiden abgewendet habe; daß über mich verhängt wurde, was ich für alle fürchtete! Möchte es damit sein Bewenden haben, daß mein persönlicher Schmerz die Beseitigung des allgemeinen Leidens bedeute![1])

Nach ähnlichen Gesetzen wie zwischen dem kirchlichen Gesamtorganismus als solchem und dem Einzelgliede desselben wird auch zwischen den einzelnen Gläubigen unter sich der geistige Liebesverkehr bezw. der religiöse Güterbesitz und -Austausch ermöglicht und betätigt. Auch nach dieser Seite bespricht und begründet Ambrosius ausführlich die Idee von der Gemeinschaft der Glieder des Gottesreiches und greift zu diesem Behufe wiederum auf die Naturordnung selbst zurück. In Anbetracht der natürlichen Beziehungen nämlich, die zwischen den einzelnen Menschen wegen des gleichen Ursprungs und der gleichen Natur bestehen, macht er geltend, daß schon die ‚lex naturae' zu jeder Art menschlichen Wohlwollens verpflichte, so daß einer dem andern als Glied derselben Körperschaft sie betätigen müsse. In nichts dürfe eine Beeinträchtigung vor sich gehen, da schon die bloße Hilfeverweigerung gegen das Naturgesetz verstoße.[2]) Wir müssen uns vielmehr, durch den gleichen Rechtstitel der Verwandtschaft verbunden, gleichsam als leibliche Brüder in gegenseitiger Liebe umfassen.[3]) Und es darf dieser schon in der Natur begründete Liebesverkehr nicht etwa auf einzelne Menschen und einzelne Funktionen beschränkt werden: Für alle — hierzu dränge schon das natürliche Empfinden den

---

[1]) De excess. fratr. II, 1.

[2]) De offic. ministr. III, 3, 19.

[3]) De Noë 26, 94. De Abrah. II, 6, 28.

Menschen — müsse derselbe besorgt sein, Beschwerden sich unterziehen, Mühen auf sich nehmen.[1]) Das habe gerade der Mensch vor allen andren Lebewesen voraus . . ., daß er alle wie seine Angehörigen hege, und hierzu verpflichte ihn auch das Naturgesetz.[2])

Dieser in den Forderungen des Naturgesetzes begründete gegenseitige Liebesverkehr und dieses gegenseitige Pflichtenverhältnis erhält nun auch, wie Ambrosius an der Hand zahlreicher Schriftbelege erhärtet[3]), durch positiv-göttliche Anordnung (‚lege Domini') verpflichtende Kraft und eine noch tiefere und allseitigere Begründung und Vervollkommnung, weil sich innerhalb des kirchlichen Organismus ein noch unvergleichlich festeres und innigeres Einheitsband um die Gläubigen schlinge: Wenn wir im Vater und Sohne eins sind, so ist das nicht das Werk der Natur, sondern der Gnade[4]); eins sind wir nämlich durch die empfangene und einwohnende (Gnaden-)Kraft.[5]) So erfährt jenes (in der Natur begründete) Wohlwollen eine Steigerung (augetur benevolentia) durch die Zugehörigkeit zur Kirche, durch die Glaubensgemeinschaft, durch das Taufbündnis, durch die Verwandtschaft auf grund des Gnadenempfanges sowie durch die Teilnahme an den Mysterien. Die (hierdurch geschaffenen) Beziehungen können sogar Anspruch erheben, nach Verwandtschaftsverhältnissen benannt zn werden, nämlich auf eine „kindliche" Achtung, auf „väterliche" Auktorität und Liebe, auf ein gegenseitiges „brüderliches" Verhalten zu einander. So ist demnach die Gnadenverwandtschaft gar sehr dazu angetan, das gegenseitige Wohlwollen zu steigern[6]) bis zur förmlichen (Heils-)Gütergemeinschaft. Denn wenn schon einer

---

[1]) De offic. ministr. III, 3, 23.
[2]) Ibid. 3, 20.
[3]) Ibid.
[4]) De fid. IV, 3, 37.
[5]) Ibid. 3, 35.
[6]) De offic. ministr. I, 33, 170.

von den Heiden[1]) den Ausspruch getan hat, daß Freunde alles gemeinsam haben müssen, um wieviel mehr müssen dann diejenigen alles gemeinsam haben, welche wegen des gleichen Ursprungs unter sich verwandt (cognati) sind. In dieser Weise sind nämlich wir verwandt, die wir zu einem Leibe verbunden sind[2]) durch die Wiedergeburt im himmlischen Geheimnisse der Taufe, welche ja die Grundlage der „Gemeinschaft mit den Gerechten" bildet.[3])

Im einzelnen kann sich nun die religiöse Lebensgemeinschaft zwischen den einzelnen Gläubigen der diesseitigen Kirche in verschiedenen Formen wirksam erweisen, so z. B. durch die genugtuende Kraft der guten Werke, die eine fromme Person andren zuwendet, und die namentlich auf besonders nahestehende Personen ihre sühnende Wirkung zu äußern vermögen. Ihr habt jetzt vernommen, mit diesen Worten wendet sich der hl. Lehrer an die Eltern der gottgeweihten Jungfrauen, in welchen Tugenden ihr eure Töchter unterweisen, in welchen Lehren ihr sie unterrichten müßt, damit sie mit ihren Verdiensten eure Vergehungen sühnen können. Eine Jungfrau ist eine Gabe von Gott, ein Geschenk des Vaters, eine Priesterin der Keuschheit; sie ist eine von der Mutter geweihte Opfergabe, durch deren täglich wiederkehrende Aufopferung die göttliche Majestät gesühnt wird.[4]) Es kommt also hier bezüglich der guten Werke und Verdienste der einzelnen Gläubigen dieselbe Grundauffassung des Heiligen von deren genugtuender Kraft zum Ausdrucke, wie oben bezüglich der öffentlichen Suffragien der Kirche für Sünder.[5]) — Ganz besondere Bedeutung glaubt Ambrosius nach dem Beispiele Jobs (29, 13) dem Segen eines Sterbenden

---

[1]) Gewöhnlich wird Pythagoras genannt.

[2]) De vid. 1, 4.

[3]) Epist. 50 ad Chromatium n. 10.

[4]) De virginib. I, 7, 32.

[5]) Kirsch, S. 159 bemerkt hierzu, es sei kein Zweifel, daß Ambrosius hierin nicht bloß seiner persönlichen, sondern auch der Glaubensüberzeugung der Kirche überhaupt Ausdruck gegeben hat.

beimessen zu müssen, so zwar, daß es hierzu nicht erforderlich sei, daß der Sterbende sich etwa außerordentliche Verdienste gesammelt habe oder in besonders engen, verwandtschaftlichen Beziehungen zu jenem stehen müßte, der seines Segens teilhaftig werde. Die Segensgnade sei in diesem Falle nicht das Vorrecht der Verdienste, sondern ein Privilegium, das allein schon mit dem Tode verbunden ist („privilegium solius mortis").[1]

Den naturgemäßesten und gewöhnlichsten Ausdruck findet die religiöse Gemeinschaft der Gläubigen unter sich wiederum im gegenseitigen Fürbittgebete. Jedem fromme es, vor allem dem Sünder, der desselben bedürfe[2], aber auch dem Gerechten. Des Beispiels wegen sei nur erwähnt, daß Ambrosius selbst beim Herrn Fürbitte einlegt für Kaiser Gratian und für alle, in deren Hände seine Schrift (De fide) gelange.[3] Er selbst empfiehlt sich im Schreiben an die Bischöfe Segatius und Delphinus[4] in deren Gebetsgedenken, in seinem Briefe an Bischof Felix von Komum[5] ins Memento beim hl. Opfer, sowie auch er es für ihn zu tun pflege.

Die Wirksamkeit des Fürbittgebetes ist eine große. Daß sie sich bis zum Wundereffekte steigern kann, zeigen die auf das Fürbittgebet der Apostel oder Propheten erfolgten Totenerweckungen[6], beweist namentlich auch eine historische Begebenheit, deren Ambrosius ausführlich Erwähnung tut, und welche in die Zeit des siegreichen Vordringens der Goten nach Mazedonien fällt. Es wurde nämlich ihrer Invasion durch die wunderbare Gebetserhörung des Bischofs Acholius von Thessalonich ein Ende gemacht.[7] — Der Grad der Wirksamkeit der Fürbitte hängt jedenfalls auch von der Person des

[1] De bon. mort. 8, 36.
[2] Cf. De Isaac 3, 10. De Abrah. II, 11, 87. De poenit. I, 17, 94.
[3] De fid. I, 20, 134.
[4] Epist. 87 n. 3.
[5] Epist. 4 n. 3.
[6] De excess. fratr. II, 83.
[7] Epist. 15 ad Anatolium n. 6 sqq.

Betenden ab. Die Antwort auf die in der hl. Schrift (I. Kön. 2, 25) gestellte Frage, wer denn für einen Menschen beten solle, der nicht bloß gegen Seinesgleichen, sondern gegen Gott (unmittelbar) sich versündigt habe, interpretiert Ambrosius dahin, daß nur einer von ausgezeichnetem Lebenswandel für einen solchen beten solle. Es habe ja auch für das Volk der Juden nicht der nächste beste vom Volke, sondern Moses Fürsprache eingelegt (vgl. Exod. 32, 31). Auch auf Jeremias verweist Ambrosius (vgl. Jerem. c. 7) und auf die Propheten überhaupt, die mit ihren Gebeten und Verdiensten den Altvätern oftmals die Hilfe des Himmels erwirkt haben.

2. Die religiöse Lebensgemeinschaft der Glieder des diesseitigen Gottesreiches mit den vollendeten Gliedern des jenseitigen.

Wie durch den leiblichen Tod die mystisch-reale Lebensverbindung des einzelnen begnadigten Menschen mit Christus nicht aufgehoben oder unterbrochen wird, sondern sich noch inniger und vollkommener gestaltet, so erfährt auch das Heilsleben und der organische Ausbau des gesamten Leibes Christi, der Kirche, durch den Eintritt in die jenseitige Daseinsform keine wesentliche Alteration. Die jenseitige Kirche ist ja in ihrem Wesen von der diesseitigen nicht verschieden. Die eine Kirche ist es vielmehr, die auf Erden durch die verschiedenen Zeitepochen und Heilsstadien schreitet, um mehr und mehr aus den Existenzbedingungen des Diesseits in den Vollendungszustand des Jenseits überzugehen. Aus dieser Grundvoraussetzung ergibt sich nun von selbst, daß auch die organisch-mystischen Wechselbeziehungen, welche die Gläubigen auf Erden unter sich zur innigsten Lebensgemeinschaft verbinden, den Tod überdauern, so daß auch die Bürger des jenseitigen Gottesreiches mit denen des diesseitigen im innigsten Liebesverkehre bleiben können. Letzterer kommt nur

um so intensiver und wirksamer zur Geltung, je mehr die Vollendungszuständlichkeit die Fähigkeit hierzu steigert. Es findet demnach die oben gegebene Lehre von der Gemeinschaft der Gläubigen auf Erden unter sich ihre analoge Anwendung auch auf die Glieder der sog. triumphierenden Kirche. Zunächst nun äußert sich diese Gemeinschaft mit letzteren in der wirksamen Interzession derselben, d. h. der Engel und vollendeten Heiligen, für die ersteren.

I. Die Interzession der vollendeten Heiligen.

In seinem Schreiben an Bischof Horontian verbreitet sich Ambrosius nicht bloß über die Tatsache, sondern zugleich auch über den Grund der innigen und werktätigen Anteilnahme der vollendeten Heiligen des Himmels an den mannigfaltigen Heilsbedürfnissen der Gläubigen auf Erden. In der exegetischen Erklärung der paulinischen Lehre vom Seufzen und Harren der Kreatur auf die Glorie unsrer Adoption und Erlösung, speziell in der Besprechung von Röm. 8, 28 spricht er nämlich die Anschauung aus, daß der Apostel mit ihr (der Kreatur) auch das Seufzen der Heiligen in Verbindung bringe, welche im Besitze der Erstlinge des Geistes seien; denn auch sie, fährt er fort, seufzen. So sehr sie nämlich auch ihre eigenen Verdienste in Sicherheit wissen, werden sie dennoch in Mitleidenschaft gezogen, weil die Erlösung des gesamten Leibes der Kirche sich erst noch vollziehen muß. Denn da noch immer Glieder ihres Leibes zu leiden haben, wie sollten die übrigen Glieder, wenn sie auch des höheren Lebens teilhaftig sind, nicht mit den bedrängten Gliedern des einen Leibes an diesem Leidenslose teilnehmen?[1]) Wie ehedem, so greift der Kirchenvater den

[1]) Epist. 35 ad Horontianum n. 7. Quamvis enim de suo merito securi sint, tamen, quia futura est adhuc redemptio totius corporis ecclesiae, compatiuntur. Cum enim adhuc membra patiuntur corporis sui, quomodo alia membra, licet superiora, non compatiuntur membris unius corporis laborantibus? — Cf. Ibid. n. 2: omnis (sc. perfectus) ingemiscit... propter membrum sui corporis, cuius caput Christus est.

gleichen Gedanken nochmals auf, die Apostel in der Erwartung der Erlösung des gesamten Leibes zu seufzen pflegten, so seufzen sie auch jetzt noch, weil viele in Nöten ringen, da sie noch in den Fluten (dieses Lebens) treiben. Wie einer, der seine Kraft einsetzt, um zu den Uferhöhen sich emporzuraffen, dabei aber noch bis zur Mitte des Leibes in den bedrängenden Fluten steckt, seufzt und ringt, um ganz hinaus zu gelangen, so seufzt sicherlich auch derjenige, der uns heute noch versichert: wer ist schwach, ohne daß auch ich schwach würde (II. Kor. 11, 29)?[1])

Ausdrücklich nimmt der Kirchenvater Anlaß, einen Leugnungsversuch der Interzession („der Heimsuchung der Gläubigen durch die heiligen Märtyrer") vonseiten der Arianer polemisch zurückzuweisen. Unter dem unmittelbaren Eindrucke der wunderbaren Heilung eines Blinden gelegentlich der Translation von Märtyrerleibern (Gervasius und Protasius) stehend, macht er jenen gegenüber geltend, daß die Leugnung der (wundertätigen) Verdienste der Martyrer nur blindem Hasse gegen sie entspringe, da doch selbst die Dämonen Zeugnis für sie ablegten[2]), und nicht einmal die Juden in einem ähnlichen Falle (vgl. Joh. c. 9) in der Weise verstockt waren. Die Leugnung der Möglichkeit einer derartigen Interzession sei gleichbedeutend mit der Verleugnung des Glaubens an den diesbezüglichen Ausspruch Christi (Joh. 14, 12), mit Gehässigkeit gegen die Märtyrer selbst, die darauf schließen lasse, daß sie andren Glaubens seien als jene, endlich mit Verwerfung des durch die Überlieferung der Vorfahren bezeugten Glaubens.[3])

Zwar wendet sich nicht in gleich hohem Grade allen vollendeten Gliedern des jenseitigen Gottesreiches das Vertrauen der Gläubigen auf Erden zu, sondern vorerst jenen

---

[1]) Epist. 85 ad Horont. n. 12 sq.

[2]) Gelegentlich der bei der Translations- und Beisetzungsfeier vorgenommenen Handauflegung (Exorzismus).

[3]) Epist. 85 ad Horontianum n. 7.

Heiligen, welche ob ihrer sittlich-religiösen Vollkommenheit sofort nach ihrem Hingange ins regnum dei und somit zur innigsten Vereinigung mit Gott gelangten, so daß sie auch in besonders wirksamer Weise als Mittler und Fürsprecher der Gläubigen bei Gott einzutreten vermögen. Hierzu gehören zunächst die Gerechten (Patriarchen und Propheten) des Alten sowie die Apostel und Märtyrer des Neuen Bundes. Sie nehmen im jenseitigen Gottesreiche und den vollendeten Gliedern desselben gegenüber eine besonders bevorzugte Stellung ein, wie sie auch auf Erden schon in einem höheren Sinne Auserwählte und Freunde Gottes waren, weshalb denn auch ihre fürbittende Tätigkeit in den ambrosianischen, wie den patristischen Werken jener Zeit überhaupt[1]) stets in den Vordergrund tritt. Um nur ein paar Beispiele anzuführen: Tag für Tag, so tröstet und ermuntert der fromme Seelenhirte einmal seine Zuhörer in ihren religiösen Kämpfen, wird durch die Gewalt der Märtyrer der Widersacher und seine Heerscharen qualvoll bedrängt.[2]) Und ähnlich versichert er auch in seiner Predigt am Feste der Apostelfürsten die Gläubigen, daß Petrus und Paulus ihre dereinstige Tätigkeit auf Erden zum Heile der Gläubigen gleichsam jetzt noch im Himmel täglich auf das Geheiß des Herrn fortsetzen. Täglich, sagt er, geht Petrus zum Fischfange aus; täglich spricht der Herr zu ihm: fahr hinaus in die Tiefe (Luk. 5, 4). Freilich ... nur dann müht Petrus sich um uns, wenn unsre Frömmigkeit sich müht. Und es gibt sich auch Paulus Mühe. Ihr habt ihn ja heute reden hören: wer wird schwach, ohne daß auch ich schwach werde (II. Kor. 11, 29)? Lasset also nicht zu, daß sich die Apostel (vergeblich) für euch in der Weise bemühen, daß sie zu ihm (ihrem Meister) sprechen müßten: Die ganze (Vigilien-)Nacht[3]) haben wir gearbeitet und nichts

[1]) Vgl. Kirsch, S. 180.
[2]) De obit. Theodos. n. 10.
[3]) Im Vorausgehenden beklagt sich Ambrosius wegen der geringen

gefangen (Luk. 5, 5).[1] Oder gibt es jemand, der so schnell für uns Bitten einlegen könnte als diejenigen, die für ihre Schwiegermutter baten, Petrus und sein Bruder Andreas? Damals vermochten sie dies nur für eine Verwandte; jetzt aber vermögen sie für uns und alle etwas zu erlangen . . .; sie sind nämlich Blutzeugen Gottes, unsre Vorsteher (praesules nostri) und Augenzeugen (speculatores) unsres Lebens und unserer Handlungen.

Indes liegt es der ambrosianischen Theologie sicherlich fern, die fürbittende Tätigkeit des jenseitigen Gottesreiches prinzipiell auf die genannten Kategorien von Heiligen einzuschränken. Die eingangs gegebene Begründung des Glaubenssatzes von der communio sanctorum durch Ambrosius bezw. seine Grundauffassung vom Wesen der Kirche einerseits, seine eschatologische Anschauung vom sog. Zwischenstande der abgeleibten Seelen andrerseits[2]) zwingen zur Schlußfolgerung, daß auch alle andren Gerechten, welche an der (allegorisch zu verstehenden) ‚prima resurrectio' teilhaben, d. h. gleich den Aposteln und Märtyrern sofort nach ihrem Ableben in die ihnen gebührende Rangstufe im „Reiche der Himmel" aufsteigen konnten, wirksam die Heilsinteressen der noch unvollendeten Gläubigen des Diesseits fördern. Ambrosius selbst zieht die Konsequenz, insofern ihm jene Verstorbenen, von denen mit Grund dieser sofortige Eintritt ins regnum dei angenommen werden muß, so gewisse heilige Bischöfe (Anatolius von Thessalonich), gottgeweihte Jungfrauen, fromme Kaiser (Theodosius, Valentinian II.), als besondere Fürbitter und Beschützer der Gläubigen und darum auch als besonderer Gegen-

---

Beteiligung der Gläubigen an der dem Feste voraufgegangenen (nächtlichen) Vigilfeier!

[1]) De virginit. 19, 125.

[2]) Die abgeleibten Seelen verfallen nicht etwa einem Schlafzustande, in welchem sie der geistigen Lebensfunktionen beraubt sind, sondern gelangen nur in erhöhtem Maße in den Gebrauch derselben. Cf. De excess. fratr. II, 3; I, 73. De Isaac 8, 79. De Cain et Abel II, 9, 31. De bon. mort. 10, 47.

stand ihrer vertrauensvollen Anrufung und Verehrung (sieh unten) gelten. In Frage gestellt bleibt hingegen die Interzession vonseiten jener verstorbenen Gläubigen, welche im Gerichts- und Läuterungsfeuer Schaden leidend (I. Kor. 3, 12 ff.) erst nach einem längeren oder kürzeren Reinigungsprozesse zur „Paradiesesruhe" oder zur Seligkeit des „dritten Himmels" (II. Kor. 12, 2. 4) (über dem Luft- und Sternhimmel) gelangten. Denn hier befinden sie sich noch nicht an ihrem definitiven Bestimmungsorte und genießen noch nicht den ihren Verdiensten entsprechenden Grad der himmlischen Seligkeit. Sie weilen vielmehr daselbst am untersten, allgemeinen Himmelsraum (promptuaria), über dem die einzelnen Reiche (Rangordnungen) des Himmels sich erheben, zu denen sie erst nach der definitiven Gerichtsentscheidung gelegentlich der „zweiten (leiblichen) Auferstehung" aufsteigen werden, um fortan die von ihren Verdiensten bedingten ‚mansiones' und spezifischen Seligkeitsgrade innerhalb des gesamten regnum dei einzunehmen. Weil sie immerhin bereits innerhalb des letzteren sich befinden und der wesentlichen und allen gemeinsamen Seligkeit in der Vereinigung mit Gott sich erfreuen, ist die Möglichkeit einer Interzession derselben bei Gott gewiß nicht ausgeschlossen. Tatsächlich tut freilich der Kirchenvater derselben niemals formelle Erwähnung.

Wie nicht alle Heiligen in gleich wirksamer Weise Interzession bei Gott einlegen, so pflegen nun auch nicht alle Gläubigen des diesseitigen Gottesreiches in gleich hohem Grade derselben teilhaftig zu werden. In höherem Maße kommt sie zunächst denjenigen Gläubigen zu, die zum verstorbenen Gerechten in engeren Beziehungen gestanden hatten, z. B. in blutsverwandtschaftlichen Beziehungen. Letztere Ansicht des Kirchenvaters spricht sich in besonders schöner Einkleidung in der von ihm gegebenen Schilderung des feierlichen Empfanges einer jungfräulichen Seele im Himmel aus. Es wird sie nämlich der Sohn Gottes dem Vater vorstellig machen und unter rühmender Erwähnung ihrer Verdienste

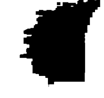
Mund legt[1]), setzen diese feste Glaubensüberzeugung voraus. Dieselbe spricht sich auch in dem flehentlichen Gebete aus, das der heilige Bischof in der gleichen Trostrede für den jugendlichen Kaiser Valentinian II. zu Gott emporsendet: O trenne ihn nicht von seinem (schon früher verstorbenen) Bruder (Gratian) und laß nicht zu, daß dieses zärtlich sich liebende Bruderpaar voneinander geschieden werde! Gratian, der bereits bei dir weilt und durch dein Gericht Sühne gefunden hat, würde sich fürder nicht sicher wissen, wenn er vom Bruder getrennt und nicht gewürdigt würde, mit ihm beisammen zu sein, durch den er Sühne zu finden verdient hat. Wie erhebt er doch jetzt seine Hände zu dir, Vater! Wie trägt er dir eine Bitte nach der andern vor für seinen Bruder! Wie umschlingt er ihn umarmend! Wie sehr wehrt er sich gegen eine Trennung von ihm![2]) Wie innig fleht er, daß die gegenseitige Liebe, mit der sie sich ehedem zugetan waren, dort sich noch steigern möchte (petens, ut sibi et fratri maior illic caritas augeatur)![3]) Auch der Vater des Valentinian, der unter Julian auf die militärische Laufbahn und das Ehrenamt des Tribunats verzichtet hatte, ruft, wie Ambrosius in seinem Gebete fortfährt, zu Gott: O schenk dem Vater den Sohn, dem Bruder den Bruder, die er beide nachgeahmt hat.[4]) Und er ist sich der Erhörung des Gebetes gewiß. Er zweifelt nicht . . ., daß er im Verein mit seinem Bruder (cum fratre coniunctus) sich des Genusses des ewigen Lebens erfreuen könne.[5]) Er selbst fleht, er möge doch nach dem Tode gewinnen die Gemeinschaft mit dem Brüderpaare, das er auf Erden so herzlich liebte.[6]) Ganz besonders deutlich kommt die in Frage stehende Anschauung

---

1) De obit. Valentin. n. 71 sqq.
2) Ibid. n. 54.
3) Ibid. n. 76.
4) Ibid. n. 55.
5) Ibid. n. 77.
6) Ibid. n. 81.

des Heiligen zum Ausdrucke in seiner Trauerrede auf Theodosius. Jetzt, sagt er, erkennt Theodosius erlauchten Andenkens sich als Herrscher, da er im Reiche unsres Herrn Jesu Christi weilt; ... da er auch seinen Sohn Gratian und die Pulcheria, seine liebsten Kinder, die er hier verloren hatte, zu sich nehmen kann; da er wiederum seine (Gemahlin) Flakzilla, die Gott treuergebene Seele, unzertrennlich an seiner Seite hat; da ihm zu seiner Freude der Vater wiederum zurückgegeben ist; da er bei Konstantin weilt, der, wenn ihm auch die Taufgnade erst ganz am Ende des Lebens Verzeihung aller Sünden gebracht hat, dennoch als erster gläubiger Kaiser, der die Erbschaft des Glaubens an die ihm nachfolgenden Kaiser hinübergegeben hat, den Ort für großes Verdienst erlangt hat.[1])

Außer den verwandt- und freundschaftlichen Beziehungen können es selbst bloß äußerliche, lokale sein, an welche sich das besondere Patronat von Heiligen des Himmels knüpft. So gibt sich der Kirchenfürst der beseligenden Hoffnung hin, daß ihm die bloße Nähe der leiblichen Überreste eines Heiligen (seines Bruders), über denen er ruhen dürfe, die Gewogenheit Gottes in höherem Grade sichere.[2]) In dieser Überzeugung dankt er auch dem Herrn Jesus für die Auffindung der Leiber des heiligen Gervasius und Protasius zu einer Zeit, da ohnehin die Kirche (von Mailand)[3]) eines stärkeren Schutzes (maiora praesidia) bedurfte. Mögen alle erkennen, ruft er in seinem Vertrauen aus, welch mächtige Vorkämpfer (propugnatores) ich mir ausfindig machte, die den Kampf für uns führen wollen und nicht gegen uns zu kämpfen gewohnt sind. Ich habe sie dir, heiliges Volk, erworben, die da allen nützen, niemand schaden. Um solche Kämpfer werbe ich, solche Streiter besitze ich, nicht irdische



[1]) De obit. Theodos. n. 40.
...ss. fratr. I, 18.
...er durch die Kaiserin Juliana verursachten arianischen

Kämpfer, sondern Streiter Christi. Und ich fürchte hierbei nicht die Intriguen, die mir solche Patrone abwendig machen könnten, da ihr Schutz um so sicherer ist, je größer er ist. Ja ich wünsche sogar auch jenen deren Schutz, die mich derselben wegen beneiden.[1]) — Überhaupt bekunden beide Ansprachen, welche Ambrosius während des Biduums der Translations- und Beisetzungsfeier der genannten Märtyrerleiber gehalten hat, die feste Überzeugung, daß jene Kirchen, aus denen Märtyrer hervorgegangen sind, oder welche im Besitze ihrer leiblichen Überreste sich befinden, auch des besonderen Patronats derselben sich erfreuen.

Noch in höherem Grade als die natürlichen Beziehungen sichert uns die geistige Verwandtschaft die Interzession der Heiligen des Himmels. Nicht die Blutsverwandtschaft, sagt der Kirchenvater in einer Mahnrede an die Witwen, sondern die auf der Tugend beruhende Verwandtschaft bringt uns in die nächste Beziehung zueinander (non sanguinis necessitudo, sed virtutis cognatio facit proximos); denn nicht im Fleische wandeln wir, sondern im Geiste. Darum liebe denn die Verwandtschaft mit Petrus, die Verwandtschaft mit Andreas, auf daß diese für dich beten ...! Auch du hast also, fährt er fort, sehr nahestehende Angehörige, die für dich beten ..., du hast die Apostel zu nächsten Angehörigen, du hast die Märtyrer zu nächsten Angehörigen, wenn du dich nur selbst den Märtyrern näherst durch Teilnahme an ihrer Frömmigkeit und durch Werke der Barmherzigkeit (vgl. Luc. 10, 57).[2]) Aus diesem Zusammenhange erklärt sich, daß namentlich jungfräuliche Seelen unter dem besonderen Schutze der vollendeten Glieder des Gottesreiches stehen. Allen voran ist es die heilige Gottesmutter selbst, „das Bild der Jungfräulichkeit", die ihnen mit außerordentlichem Wohlwollen zugetan ist. Ergreifend schön

---

[1]) Epist. 22 ad Marcellinam n. 10.
[2]) De vid. 9, 54.

schildert Ambrosius die freudige Aufnahme und den feierlichen Triumph, mit welchem die Bewohner der himmlischen Gottesstadt eine jungfräuliche Seele nach ihrem Hinscheiden zu ihrer heiligen Wohnstätte begleiten. O wie vielen Jungfrauen, sagt er, wird sie (Maria) entgegeneilen! Wie viele in zärtlicher Umarmung dem Herrn entgegenführen, ausrufend — und damit nennt der Kirchenvater den Grund ihrer besonderen Vorliebe für jungfräuliche Seelen —: Diese hat die Wohnstätte meines Sohnes, diese hat sein Brautgemach in unversehrter Reinheit bewahrt![1]) Aber auch die übrigen Heiligen und Engel teilen die Freude ihrer Königin: Welch glänzender Triumphzug! Welch großer Jubel jauchzender Engel, ruft der Heilige den gottgeweihten Jungfrauen begeistert und begeisternd zu, weil diejenigen nunmehr im himmlischen Wohnraume zu leben gewürdigt worden sind, die auf Erden ein himmlisches Leben geführt haben! Da wird dann, fügt er bei, Maria das Zeichen geben und die Chöre der Jungfrauen aufrufen, dem Herrn zu singen, weil sie durch das Meer des Lebens glücklich hindurchzugehen vermochten, ohne von seinen Fluten verschlungen zu werden.[2])

Die Fürbitte der Heiligen bezieht sich auf die manigfaltigsten Objekte der religiösen Interessensphäre der Gläubigen, auf all jene nämlich, welche zugleich Gegenstand der „Anrufung der Heiligen" bilden können. Es wird sich bei der Besprechung der letzteren zeigen, daß die Interzession der Heiligen vielfach auch die irdischen Anliegen des Erdenpilgers betrifft. Ambrosius teilt damit die Anschauungen der damaligen Zeit überhaupt.[3])

Die wichtige und schwierige Frage, wie denn die abgeschiedenen Seelen der Gerechten um irdische Dinge wissen und wirksamen Einfluß auf dieselben auszuüben vermögen,

---

[1]) De virginib. II, 1, 16.

[2]) Ibid. n. 17.

[3]) Vgl. Kirsch, S. 191 f. Herzog, Realenzyklopädie für pro[t.] Theologie und Kirche, s. v. „Heilige" (Grüneisen), Bd. 5, S. 709 f.

wird zwar von Ambrosius nicht ausdrücklich zum Zwecke der Beantwortung aufgeworfen.[1]) Indes kommen seine praktischen, religiösen Darlegungen wiederholt in nahe Berührung mit derselben, so daß sie, wenn sie auch die diesbezüglichen Anschauungen des Kirchenvaters nicht völlig aufhellen, immerhin einiges klärendes Licht hierüber verbreiten. Die Tatsache selbst, daß die verstorbenen Gerechten um unser Leben und unsre Lebenshandlungen wissen, steht fest. Sie ist ja die notwendige Voraussetzung ihrer Interzession und Anrufung vonseiten der Gläubigen, welch letztere Ambrosius nicht bloß billigt, sondern häufig selbst betätigt und allenthalben zu fördern sucht: ‚Speculatores vitae actuumque nostrorum' nennt er darum die Apostel.[2]) Bezüglich des quomodo scheint er die Ansicht des Hieronymus zu teilen, der in seiner Polemik gegen Vigilantius den Seelen der Heiligen eine Art (relativer) Allgegenwart oder doch wenigstens die Fähigkeit zuschreibt, mit außerordentlicher Schnelligkeit sich an verschiedene Orte hinzubegeben. So motiviert er die Bitte an seinen verstorbenen Bruder Satyrus, er möge doch die Schwester Marzellina in ihrem Schmerze über den erlittenen Verlust trösten, mit der Begründung, „daß er ja ihre Seele heimsuchen (animum adire) und ihrem Geiste sich zugänglich (mentem penetrare) machen könne." Deine Gegenwart, sagt er, soll sie merken und nicht fühlen, daß der Tod dich ihr

---

[1]) Nachdem bereits Hieronymus (Contr. Vigil. c. 6) dem Einwurfe des Vigilantius gegenüber, die Märtyrer könnten nichts von unsren Anrufungen erfahren, da sie in der Unterwelt weilten, einen Lösungsversuch der vorwürfigen Frage gegeben hatte, ist es Augustin (De cura pro mortuis gerend. c. 15 sq.), der sie näherhin untersucht und beleuchtet hat. Vgl. Kirsch, S. 193 f.

[2]) Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht die Form, in welche er seine Apostrophe an den vor seinen Augen aufgebahrt liegenden Kaiser Valentinian II. kleidet: Bis jetzt, sagt er, habe ich vom Leibe gehandelt, nunmehr spreche ich zu deiner Seele (nunc alloquor animam tuam), die es würdig ist, daß ich mich des herrlichen Redeschmuckes der Propheten (d. h. der Stellen des Hohen Liedes) hierzu bediene. De obit. Valentin. n. 64.

entrissen hat.[1]) Ähnlich tröstet er sich selbst im Bewußtsein, daß er den Umgang mit seinem Bruder durch den Tod nicht verloren habe, sondern nur in veränderter Form genieße[2]), daß er auch seiner Dienste nicht verlustig gegangen sei[3]) und fortan, was früher nicht möglich war, einen ununterbrochenen Verkehr mit ihm unterhalten könne. Wenn schon in nächtlicher Ruhe, redet er ihn an, die Seelen, wiewohl in den Banden des Leibes befindlich und gleichsam im Kerker der Gliedmaßen festgebunden, dennoch höhere und verborgene Dinge erfassen können, um wieviel mehr schauen sie dieselben, da sie bereits reinen und äthergleichen Sinnes an den Hindernissen der leiblichen Hinfälligkeit nicht mehr leiden! Und da ich mich mit Recht einmal, da der Tag sich schon zu Ende neigte, darüber aufhielt, daß du mich nicht heimsuchest zur Zeit der Ruhe, warst du dann ununterbrochen die ganze Zeit bei mir gegenwärtig, so daß ich, während ich dem Leibe nach in tiefen Schlaf versunken, wachend bei dir, und du lebend bei mir warst, ausrufen mußte: Was ist der Tod, Bruder? Denn sicherlich hieltest du dich keinen Augenblick fern von mir. In der Weise warst du mir überall zugegen, daß wir jene Möglichkeit, miteinander zu verkehren, die wir in dieser Welt nicht haben konnten, jetzt immer und überall haben (ita enim ubique praesto eras, ut, quam in istius vitae usu habere nostri copiam nequibamus, nunc nobis semper et ubique praesto sit)... Ich halte dich demnach fest, Bruder, und nicht wird dich Tod oder Zeit von meiner Seite reißen.[4]) Die durch die vorstehenden Stellen bezeugte und charakterisierte geistige Lebensgemeinschaft scheint doch inniger und unmittelbarer zu sein, als daß wir an einen durch Mittlerdienste (der Engel) unterhaltenen Liebesverkehr oder gar an eine bloß rhetorisch ausgeschmückte imaginäre Ver-

---

[1]) De excess. fratr. I, 77.
[2]) Ibid. n. 6.
[3]) Ibid. n. 15.
[4]) Ibid. n. 73 sq.

gegenwärtigung einer verstorbenen Persönlichkeit mittels des Erinnerungsvermögens denken dürften.

Mit der fürbittenden Tätigkeit der sog. triumphierenden Kirche verbindet sich zugleich auch der heilsmittlerische Dienst der ihr zugehörigen Engelwelt.

II. Die Interzession der Engel.

Die Engel, die „Söhne Gottes", wie sie die heilige Schrift oftmals bezeichnet[1]), auch die „Himmlischen" schlechthin genannt[2]), teilen zwar nicht die gleiche Natur mit Gott[3]) und darum auch nicht seine Allwissenheit[4]) und Allmacht[5]), sondern sind Geschöpfe Gottes (opera caelestia dei)[6]), nur Diener des Sohnes Gottes[7]), aber doch macht- und einsichtsvolle dienende Geister[8]), den Menschen an natürlicher Ausstattung überragend[9]), wie sie auch vor demselben und vor der sichtbaren Welt überhaupt (‚ante initium mundi') erschaffen worden sind.[10])

---

[1]) De Noë 4, 9.

[2]) De fid. IV, 1, 10; ibid. V, 2, 32.

[3]) Ibid. III, 13, 104 sqq.

[4]) Ibid. I, 10, 64; IV, 1, 2. 6. 12; IV, 8, 88.

[5]) Exam. VI, 7, 40. An Basilius sich anlehnend, weist Ambrosius ausdrücklich in seiner Polemik gegen die Arianer die philonische Annahme (cf. De opif. mund. 24) einer Mitwirkung der Engel bei der Schöpfung des Menschen ab.

[6]) De fid. V, 2, 32; II, 5, 40; III, 13, 107.

[7]) Exam. VI, 7, 40. De fid. III, 13, 104 sqq.

[8]) De Abrah. I, 6, 53. De interpell. Job et Dav. III, 7, 19. Expos. in Luc. I, 26. Den Namen ‚Cherub' erklärt hier Ambrosius nach Philo (De vit. Moys. III, 8) etymologisch als „Tiefe der Erkenntnis".

[9]) De Spirit. st. I, 7, 83. Expos. in Luc. V, 110. Der früher schon erwähnte Gnadenvorzug des Menschen vor den Engeln (Expos. in Ps. 118 serm. 10, 14) ist nur ein relativer. Ambrosius selbst konstatiert ausdrücklich andren Orts, daß die Engelnatur wegen ihrer physischhöheren Vollkommenheit auch in höherem Grade der Gnadenverleihung (durch den hl. Geist) teilhaftig wird (plus recipit gratiae spiritalis). De Spirit. st. I, 7, 83. Selbst von Johannes dem Täufer erklärt er: infra angelos aestimatur. Expos. in Luc. V, 110.

[10]) Exam. I, 5, 19. Enarr. in Ps. 1 praef. n. 2. De incarnat. 3, 16. Maurinerausgabe der ambrosianischen Schriften vermerkt in

Auf einen zweifachen Grund führt nun Ambrosius die Möglichkeit und Tatsächlichkeit des mittlerischen und heilsförderlichen Dienstes der Engel an die Glieder des diesseitigen Gottesreiches zurück. Der eine Grund liegt in ihrer Beziehung zum Heilswillen Gottes, dessen Vollzugsorgane sie bilden. Es muß nämlich, wie als Anschauung der Kirchenlehrer jener Zeit überhaupt[1]), so auch als vielerorts bezeugte Lehre unsres Kirchenvaters gelten, daß die Wirksamkeit Gottes zum Heile der Menschen durch den Dienst der Engel vermittelt wird. Schon vor der Menschwerdung des Sohnes Gottes stunden die neun Chöre der Engel in seinem Dienste.[2]) Sie haben wirksam teilgenommen am Aufbaue der jetzt auf Erden sichtbar in die Erscheinung getretenen, für die Ewigkeit bestimmten Gottesstadt. Voll Freude über das Nahen des Aufbaues dieser Stadt tragen sie zu demselben gleichsam die Steine zusammen und glätten sie. Denn wenn auch er (Christus) allein den Bau aufführt, so nimmt er doch nicht allein den Ruhm für einen so gewaltigen Bau in Anspruch. Es steht ja vom Tempel, den Salomon erbaute, und der die Kirche typisch vorbildete, geschrieben, daß siebzigtausend es waren, die auf Schultern trugen, und achtzigtausend, die Steine hauten, und dreitausendsechshundert, die die Arbeiten leiteten (II. Paral. 2, 2). Möchten doch jene Engel kommen! Möchten sie kommen, die Steine zu behauen! Mögen sie weghauen das Unbrauchbare an den Steinen, die wir sind, und glätten die Unebenheiten! Mögen auch solche kommen, die uns auf ihren Schultern tragen; denn geschrieben steht: Auf Schultern werden sie getragen werden (Isai. 49, 22).[3]) Wie damit angedeutet wird, nehmen

einer Note, daß Ambrosius diese Anschauung mit andren morgen- und abendländischen Theologen seiner Zeit teile.

[1]) Vgl. Kirsch, S. 212.

[2]) Apolog. proph. David I, 5, 20. Es werden die Namen der neun Engelchöre genau der Benennung, wenn auch nicht der Reihenfolge der jetzt gewohnten Aufzählung nach angeführt.

[3]) Expos. in Luc. II, 88 sqq.

die Engel auch jetzt noch regen Anteil am Mittleramte Christi, durch welches er im Himmel als „Hoherpriester“ und als „unser Anwalt“ (vgl. I. Joh. 2, 2) Tag für Tag und angelegentlich das Werk der Erlösung und Heiligung an den Gliedern seines mystischen Leibes auf Erden vollzieht.[1]) Als dienende Geister stehen sie ja am Throne Gottes (ministerium deferentes) nach dem Zeugnisse der heiligen Schrift (Hebr. 1, 14)[2]), und gerade darin, daß der Herr sie sendet zum Schutze derer, welche zu Erben der himmlischen Verheißungen bestimmt sind, liegt der Grund, daß alles von Engeln erfüllt, Lüfte und Lande und Meer und Kirchen, denen sie vorstehen.[3])

Der zweite Grund für die verschiedenen Dienstleistungen, welche die Engel in den Kämpfen dieser Welt auf sich nehmen[4]), liegt in den innigen Beziehungen, in welche sie in der Übernatur zu den erlösten Menschen getreten sind. Denn wenn auch die Engel den Menschen in natürlicher und übernatürlicher Hinsicht überragen, so ist doch die Gnadenausstattung beider das Geschenk desselben Urhebers (nämlich des hl. Geistes), der durch die Gnade die an sich niederere Natur des Menschen den Engeln ähnlich macht, sowie der Herr selber es ausgesprochen hat: Ihr werdet sein, wie die Engel im Himmel (Matth. 22, 30).[5]) Schon die Himmelsleiter im Traumbilde Jakobs gilt dem Kirchenvater als Typus der Gemeinschaft, welche auf Grund des Kreuzes Christi in der (messianischen) Zukunft Engel und Menschen umschlinge (consortia angelorum et hominum futura)[6]), und er sieht auf Erden bereits die gottgeweihten Jungfrauen „wandelnd unter

---

[1]) Cf. Epist. 63 ad eccles. Vercellens. n. 5. De virginit. 17, 109. Expos. in Ps. 118 serm. 14, 13; serm. 21, 14. De Jacob I, 6, 26.

[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 10, 14.

[3]) Ibid. serm. 1, 9. Cf. De fid. III, 13, 106.

[4]) Epist. 34 ad Horontianum n. 10.

[5]) De Spirit. st. I, 7, 83 sq.

[6]) De excess. fratr. II, 100.

den Engeln"[1]), mit denen der Gerechte im Verkehre steht (conversatur cum angelis).[2]) Eine noch tiefere, realere Grundlage gewinnt das geistige Verwandtschaftsverhältnis der Engel und Menschen und der aus ihm resultierende geistige Verkehr dadurch, daß der Gottmensch Christus auch Haupt der Engelwelt ist, und die Engel ebenfalls in ihrer Art zu dem einen mystischen Leibe Christi, zum einen „Tempel Gottes", zur einen „Stadt Gottes" gehören: Der eine Tempel Gottes, die eine himmlische Wohnstätte erhebt sich im Geiste aller (vernünftigen Kreaturen)[3]), von der Lebensfülle des einen heiligen Geistes durchflutet; denn wenn es heißt, daß des Stromes Anlauf die Stadt Gottes erfreue (Ps. 45, 5), so darf dies nicht dahin verstanden werden, daß jene Stadt, das himmlische Jerusalem, vom fließenden Wasser eines irdischen Stromes bespült werde, sondern jener dem Lebensborne entquellende Heilige Geist, von dem wir (Menschen) erfüllt werden, wenn wir auch nur in dürftigen Zügen seiner genießen, ergießt sich, wie es scheint, in noch viel reicherer Fülle in jene himmlischen Throne, Herrschaften und Gewalten, in die Engel und Erzengel, — überwallend in der vollen Strömung der sieben Kraftwirkungen des Geistes. Denn wenn schon ein schwellender Fluß über die Uferhöhen hinausschäumt, um wieviel mehr muß der Geist, der über alles Geschöpfliche hinausreicht, während er gleichsam die tieferliegenden Niederungen unsres (des Menschen) Geisteslebens durchflutet, die (darüber hinausragende) himmlische Natur jener Geschöpfe mit einer noch viel reicheren Fülle von Heiligung beglücken![4]) Es muß also (in jenem einen Tempel Gottes, in jener einen himm-

[1]) De virginit. 14, 86 sq.

[2]) Epist. 48 ad Horontianum n. 19. Weil die Gemeinschaft der Gläubigen mit den Engeln erst im Jenseits ihren vollen, beseligenden Inhalt erschließen wird, erscheint sie freilich nicht selten als Gegenstand der christlichen Hoffnung. Expos. in Ps. 118 serm. 14, 45; serm. 15. 28; serm. 7, 17.

[3]) Epist. 76 ad Irenaeum n. 12.

[4]) De Spirit. st. I, 16, 178.

lischen Wohnstätte) meines Erachtens eine Glaubens- und Geistesverbindung nicht bloß der Heiligen, sondern aller Gläubigen, ja auch aller höheren, vernünftigen Kräfte und Gewalten angenommen werden, so daß durch eine gewisse harmonische Ordnung der (geistigen) Kraft- und Dienstleistungen der eine Körper, aus allen mit vernünftiger Naturanlage ausgestatteten Geistern bestehend, Christo, ihrem Haupte, anhänge, so fest gefügt und verbunden in seinem Baue, daß es den Anschein gewinnen müsse, an einer derartigen Verbindung der einzelnen ihm zugehörigen Glieder könne nicht im mindesten gerüttelt werden ... Es kann darum kein Zweifel bestehen, daß auch die Vereinigungen der himmlischen Mächte sich verbinden zum Ausbaue dieses Tempels, und es wäre fürwahr eine unpassende Vorstellung, als ob das Gebäude der menschlichen Liebesverbindung so zum Gottestempel sich erheben würde, daß zwar in uns die Einwohnung Gottes im Geiste zustande käme, aber nicht vorhanden sein würde in den himmlischen Gewalten.[1])

So treten also in dieser tiefgründenden Anschauung, welche Ambrosius vorträgt, deutlich und scharf bereits die Grundlinien jener großartigen Lehrentwicklung von der ‚civitas dei' hervor, welche durch des Ambrosius großen Schüler, Augustin, ihren krönenden Abschluß gefunden hat.[2])

---

[1]) Epist. 76 ad Irenaeum n. 13: in quo (sc. uno templo dei in omnibus et uno domicilii caelestis habitaculo in spiritu universorum) non solum sanctorum hominum, sed omnium credentium, omnium etiam superiorum rationabilium Virtutum ac Potestatum connexionem fidei spiritusque accipiendam arbitror, ut per harmoniam quandam virtutum ac ministeriorum corpus unum ex omnibus rationabilis naturae spiritibus adhaereat capiti suo Christo, ita aedificationis compage connexa, ut ne tactu quidem iunctura singulorum adhaerentium discrepare videatur ... Non est ergo dubitandum, caelestium Potestatum adhaesura ad hoc templum aedificandum consortia; incongruum quippe intelligi, quod ita adsurgat humanae caritatis aedificatio in templum dei, ut fiat in nobis habitatio dei in spiritu, non sit autem in caelestibus Potestatibus.

[2]) Nach Augustin (cf. Enchirid. c. 56. De civit. dei X, 25. Enarr.

In welchem Umfange bringt nun die Engelwelt die auf ihrem himmlischen Berufe einerseits, auf ihrem geistigen Verwandtschaftsverhältnisse mit den Erlösten andrerseits beruhende, heilsförderliche Tätigkeit zu Gunsten der letzteren zur Entfaltung? Die Antwort lautet im Sinne der ambrosianischen Lehre: in außerordentlich großem Umfange! Dazu befähigt sie, abgesehen von den natürlichen und übernatürlichen Vorzügen, schon ihre große Zahl. Sie ist so groß, als der Himmel vielmals größer ist als die Erde, welche von vielen nur als ein verschwindender Punkt im Vergleiche zum Himmel angesehen wird, so groß, daß im Vergleiche zu den himmlischen Kreaturen, zu den Engeln und Erzengeln, Fürstentümern, Gewalten, Thronen und Herrschaften, zu den zehn Tausenden und ungezählten Tausenden die Heidenwelt nur wie ein Tropfen am Eimer, der übervoll ist, eingeschätzt wurde (Isai. 40, 15).[1]) So erklärt es sich, daß die Welt voll heiliger Gewalten ist, weil sie auch voll Bosheiten (d. h. Geistern der Bosheit) ist (plenus est mundus sanctarum virtutum, quia plenus est nequitiarum).[2]) Alles ist erfüllt von Engeln, Luft, Lande, Meer und Kirchen, deren Vorsteher sie sind (plena esse angelorum omnia, aëra, terras, mare, ecclesias, quibus angeli praesunt).[3]) Unter den Augen der Erzengel und Gewalten und Herrschaften und jener zehntausendmal Zehntausend kämpft der Gläubige seinen religiösen Kampf für Christus. Wie schmachvoll, vor solchen Augenzeugen zuschanden zu werden![4]) Aber nicht

---

in Ps. 137, n. 4. Sermo 341, c. 9) bilden nämlich die Engel die himmlische Stadt Gottes, mit der die Auserwählten einmal vereinigt werden, um die Lücken auszufüllen, welche durch den Abfall der bösen Engel entstanden sind. Und dieser Teil der Stadt Gottes (‚ecclesia sursum‘) kommt nun dem auf Erden pilgernden Teile (‚ecclesia deorsum‘) zu Hilfe, bis beide Teile dereinst vereinigt sind als die eine Stadt Gottes, wie sie jetzt schon eins seien durch das Band der ‚caritas‘.

[1]) Enarr. in Ps. 1 n. 49.

[2]) Expos. in Ps. 118 serm. 1, 12.

[3]) Ibid. serm. 1, 9.

[4]) De Elia 21, 79.

bloß unter den Augen, auch unter dem mächtigen Schutze dieser unermeßlich großen Engelscharen stehen die Gläubigen; zur Unterstützung (in adiumentum) der Menschen steigen sie ja vom Himmel hernieder[1]), zur Verteidigung (ad defensionem) derer sendet sie der Herr, für welche das Erbe der himmlischen Verheißungen bestimmt ist.[2]) Darum mußte nach dem Offenbarungsberichte (IV. Kön. 6, 16 ff.) Giezi, der Diener des Propheten Elisäus, diesem melden, daß unzählige Heerscharen von Engeln zu dessen Schutz zugegen seien. Hieraus müsse geschlossen werden, bemerkt Ambrosius hierzu, daß die Diener Christi von unsichtbaren Gewalten noch kräftigeren Schutz erfahren als von sichtbaren.[3]) Wir werden zwar ihrer Erscheinung nicht gewahr[4]) wegen der immateriellen Beschaffenheit ihrer Natur[5]), aber wenn wir sie auch nicht mit leiblichen Augen sehen, so fühlen wir doch ihre Gegenwart.[6])

Es frägt sich nun weiterhin, wem die Engel im besonderen ihren Schutz und ihre Hilfe angedeihen lassen? Ambrosius nennt zunächst die Kirche selbst, „das Volk Gottes", das Gott mit himmlischen Verordnungen und der Schutzwehr der Engel wie mit einem Walle umgeben hat.[7]) Aus ihrer Zugehörigkeit zur Stadt Gottes erklärt sich um so mehr einerseits ihr freudiger Lobpreis Gottes, da die Zeit der Konstitution derselben sich endlich genaht hatte, andrerseits aber auch ihre fortdauernde wirksame Anteilnahme an deren gnadenvollen Auf- und Ausbau, bis ihre Hoffnung sich erfüllen wird, in den Himmel entrückt zu werden.[8]) — Aus jener Gemeinschaft, mit der sich die Engel mit den Gliedern der Kirche verbunden wissen, erklärt sich ferner ihre Teilnahme mit den

---

1) De Spirit. st. I, 7, 88.
2) Expos. in Ps. 118 serm. 1, 9.
3) Contr. Auxentium, De basil. tradend. n. 11.
4) Expos. in Luc. I, 26.
5) Ibid. VII, 126.
6) Epist. 22 ad Marcellinam n. 11.
7) Exam. III, 12, 50.
8) Expos. in Luc. II, 88.

Sündern. So „seufzen" sie (nach Röm. 8, 22), wenn sie als Vollzugsorgane der göttlichen Gerechtigkeit strafend gegen sie einschreiten müssen. Oder sollen wir es nicht glaubwürdig finden, frägt der Kirchenvater, daß die Engel, welche (nach Apok. 3, 1 ff.) in den Bedrängnissen dieser Welt verschiedenen Dienstleistungen sich unterziehen, darüber seufzen, daß sie dieselben auch zur Bestrafung und Vernichtung leisten müssen?[1]) Während nämlich Jesus (vgl. Gen. 18, 1; 19, 1) bei Gnadenerweisungen selbst sich einfindet, hält er sich fern, wenn mit Strenge einzuschreiten ist, und überläßt dies seinen Dienern (den Engeln).[2]) Kein Wunder, wenn diese, die sich schon über die Rettung eines einzigen Sünders freuen (Luk. 15, 10), über das große Elend so vieler Sünder seufzen![3]) Dagegen freuen sie sich über die Bekehrung eines Sünders, weil sie die Erlösung eines Menschen als ihren eigenen Gewinst betrachten (quia lucrum suum putant hominis redemptionem.[4])

Selbstverständlich sind es vor allen andren die Gerechten, denen die Gegenwart der Engel leuchtet gleich der Mittagssonne (vgl. Gen. 18, 1), während Finsternis beschieden ist dem Gottlosen (vgl. ibid. 19, 1)[5]), — und zwar die schirmende Gegenwart vieler Engel: Denn wo Glaube, da finden sich Heerscharen von Engeln (ubi fides, ibi exercitus angelorum).[6]) Von Scharen von Engeln, so tröstet darum Ambrosius mit Berufung auf die hl. Schrift (IV. Kön. 6, 16 ff., Jerem. 28, 24) denjenigen, welcher der Sache Gottes treu bleiben will, bist du beschirmt (munitus es spiritalibus turmis), so daß das feindliche Heer (hostilis legio) dir nicht bange machen kann; frei bist du, so daß du dich nicht im Belagerungszustande wähnen darfst.[7])

---

[1]) Epist. 34 ad Horontianum n. 10.
[2]) De Abrah. I, 6, 50.
[3]) Epist. 34 ad Horontianum, l. c.
[4]) Expos. in Ps. 118 serm. 14, 42. Cf. Expos. in Luc. V, 42.
[5]) De Abrah. I, 6, 50.
[6]) De obit. Theodos. n. 10.
[7]) Expos. in Ps. 118 serm. 1, 11.

Die Zahl der Engel, die schirmend den Gläubigen umgeben, und der Grad ihrer Hilfeleistung ist freilich bedingt von der Heiligkeit und Wirksamkeit des religiösen Lebens.[1]) Darum sind es unter den Gerechten vor allem die Jungfrauen, die in unbefleckter Reinheit die Wohnung des Herrn heilig halten, die des besonderen Schutzes (speciale praesidium) der Engel sich erfreuen.[2]) Es ist auch nicht zu verwundern, redet sie der Bischof an, wenn die Engel für euch kämpfen, die ihr euererseits nach Engelart kämpft.[3]) Ihre Schutzengel (custodes angeli) nennt er darum dieselben[4]), die freilich auch Wunden schlagen (nach Cant. 5, 7), d. h. die Jungfrauen aneifern zu opfervoller Entsagung.[5]) Neben den Jungfrauen erscheinen auch die Märtyrer der besonderen Teilnahme der Engel gewürdigt. Sie können sich selbst bald (d. h. sofort nach überstandenem Martyrium), ja sogar hienieden noch im Leibe von der Freude der Engel, deren Chöre ihnen das Geleite geben, überzeugen; denn wenn sie sich schon über die Bekehrung eines Sünders freuen, um wieviel mehr über das (glücklich bestandene) Leiden der Gerechten[6]), die in ihrer seligen Gemeinschaft nicht bloß heute und morgen, sondern ewiglich leben werden?[7]) Auf den Gedanken, daß die Engel einen sterbenden Gerechten bei seinem Eintritte in den Vollendungszustand des jenseitigen Gottesreiches in jubelndem Triumphe empfangen und zum Orte ihrer himmlischen Bestimmung geleiten, kommt Ambrosius wiederholt zurück.[8])

[1]) De virginib. I, 8, 51.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid.
[4]) De virginit. 14, 88.
[5]) Ibid. n. 92.
[6]) Expos. in Ps. 118 serm. 12, 43.
[7]) Ibid. serm. 14, 45.
[8]) Epist. 15 ad Anatolium n. 8. De virginib. II, 1, 16 sq. De obit. Theod. n. 56.

III. Die Lehre von den Schutzengeln im besonderen.

Der Kirchenvater tut der Dienste der Engel beim „himmlischen Opfer“ (des Neuen Bundes, caeleste sacrificium, in quo angeli ministrarent)[1]) ausdrückliche Erwähnung. Hierbei verweist er nun im besonderen auf einen Engel, „den Engel des Herrn“, d. i. dem Zusammenhange bezw. einschlägigen Bibeltexte zufolge (Luk. 1, 11. 19) den Erzengel Gabriel, „der zweifelsohne zugegen sei, wenn Christus zugegen sei und geopfert werde“. Und der heilige Bischof wünscht für sich und die Beiwohnenden, daß auch sie bei der Beräucherung des Altares und der Opferfeier der Gegenwart und Vision dieses Engels gewürdigt werden möchten. Du brauchst nicht zu fürchten, innerlich verwirrt zu werden durch die Erscheinung des Engels, fügt er bei; denn derselbe Engel, der uns erscheint, wird uns auch stärken können.[2]) Es darf immerhin mit Grund als Ansicht unsres Kirchenvaters vermutet werden, daß Gott einen Engel speziell mit der Mission betraue, bei der Oblation des neutestamentlichen Opferpriesters unsichtbare Dienste zu leisten.[3]) Noch mehr legt eine andre Stelle die Annahme von sog. Schutzengeln, d. h. zunächst von Engeln, denen der besondere Schutz über bestimmte Örtlichkeiten von Gott anvertraut wurde, nahe. Es kann nämlich aus dem oben erwähnten Ausspruche, es sei alles von Engeln erfüllt, Luft, Lande, Meer und Kirchen,

---

[1]) Expos. in Luç. I, 24.

[2]) Ibid. I, 28: apparuit autem a dextris altaris incensi (Luc. 1, 11) ... Atque utinam nobis quoque adolentibus altaria, sacrificium deferentibus assistat angelus, imo praebeat se videndum. Non enim dubites, assistere angelum, quando Christus assistit, quando Christus immolatur (cf. I. Cor. 5, 7)...

[3]) Vgl. Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, 1888, Bd. I, S. 702. Ferner Gihr, Das heilige Meßopfer, 5. Aufl., S. 621. Letzterer beruft sich für die im Kontexte vermutungsweise ausgesprochene Ansicht neben dem Kanon der römisch-katholischen Meßliturgie und neben Tertullian (De orat. c. 16) gerade auf die in Frage stehende ambrosianische Stelle.

„denen Engel vorstehen“ (quibus angeli praesunt), mit Recht darauf geschlossen werden, daß unter diesen „Vorstehern der Kirchen“ ständige Schutzgeister der einzelnen Kirchen zu verstehen seien. Dies darf um so mehr gefolgert werden, als eine Beeinflussung des Kirchenvaters durch Origenes nahe liegt, welch letzterer die genannte Ansicht[1]) gleich andren Theologen des patristischen Zeitalters[2]) vertritt. Vielleicht darf sogar auf Grund der nämlichen Stelle auch an besondere Schutzgeister der Luft, der Länder und des Meeres gedacht werden. Der Wortlaut hindert zum mindesten nicht, den Relativsatz ‚quibus angeli praesunt‘ auch auf die übrigen, asynthetisch aufeinanderfolgenden Substantiva zu beziehen.

Die weitere Frage, ob jedem einzelnen Gläubigen ein bestimmter Schutzengel im technischen Sinne der heutigen Theologie von Gott zugeteilt wird, findet durch die ambrosianische Lehre freilich keine allem Einwande enthobene Lösung. Es scheint aber bereits die mystische Erklärung der Psalmstelle, „die bei mir waren, sind fern gestanden“ (Ps. 37, 12), eine bejahende Lösung derselben zu geben. Unter jenen, die fern gestanden sind, versteht nämlich Ambrosius die Engel. Er legt sich selbst die Frage vor, wie sie denn fern stehen könnten, die doch (den Gottesfürchtigen) zur Hilfe zugeteilt seien (quomodo longe stant, qui ad adiumentum sunt attributi)? Und er antwortet hierauf, daß jene sich auch keineswegs trennten, sondern es wähne sie nur der von Versuchung Heimgesuchte abwesend, weil er sie noch näher bei sich wünsche. Er glaube, sie ließen sich nicht merken, während sie tatsächlich nur den Zeitpunkt abwarteten, um

---

[1]) Cf. Orig., in Num. hom. XX, n. 3 (edit. Lommatzsch X, 253): secundum ea, quae Ioannes in Apocalypsi scribit, unicuique ecclesiae generaliter angelus praeest. In Luc. hom. XXIII. Vgl. Atzberger, Geschichte der christl. Eschatologie innerhalb der vornikänischen Zeit, S. 424, n. 446. Kirsch, S. 118.

[2]) Vgl. Kirsch, S. 118.

sofort helfend einzugreifen auf den Wink ihres Herrn, der seinen Streiter nur deshalb solange im Kampfe hinhalte, damit sein Sieg um so herrlicher sei. Es scheint diese Erklärung, fügt der Kirchenvater bei, mit dem folgenden Texte (des erwähnten Psalmes) besser übereinzustimmen, weil die Feinde, sobald die Schutzengel in ihrer Hut nachließen (angelis protectionis excubias relaxantibus), ihre Nachstellungen ins Werk setzen ...[1]) Den gleichen Gedanken greift Ambrosius nochmals und zwar in noch bestimmterer Form in der Erklärung des 38. Psalmes auf, woselbst er hervorhebt, daß der Widersacher nur mit Gottes Zulassung der Seele des Menschen nachstellen könne. Denn der Herr schützt das, was er erschaffen hat. Ein Engel ist nämlich in der Umgebung des Menschen, der schützend sich vor ihm hinstellt, daß niemand ihm schade (angelus in circuitu est hominis, qui praetendit, ne quis noceat). Es weicht der Engel nicht von seiner Stelle, außer auf des Herrn Geheiß, um seinen Streiter im Kampfe sich bewähren zu lassen.[2])

Das Korrelativ der Interzession der Engel und Heiligen bildet nun deren Verehrung und Anrufung.

IV. Die Verehrung der Engel und Heiligen. Die verschiedenen Formen derselben: Verehrung, Nachahmung, Anrufung.

Es bedarf in Anbetracht der theologischen Lehrauffassungen des 4. Jahrhunderts im allgemeinen und der aus den unten folgenden Ausführungen von selbst sich ergebenden Schlußfolgerungen im besonderen nicht erst des formellen Nachweises, daß auch die Theologie des hl. Ambrosius die religiöse Verehrung der Engel und Heiligen überhaupt kennt; es sollen vielmehr sofort die Formen untersucht werden, unter welchen sich dieselbe in den Schriften des Heiligen im einzelnen bekundet. Die Hauptformen sind: die Verehrung

[1]) Enarr. in Ps. 37 n. 43.
[2]) Enarr. in Ps. 38 n. 32.

welche die vollkommenen [illegible] des [illegible] in Runde vom glänzenden [illegible] gemacht. [illegible] und glänzendster [illegible] [illegible] [illegible] gerade [illegible] vortragen oder [illegible] in [illegible] der [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] und [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] und zur [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] die [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible][2]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] welche [illegible]

und ihrer Reliquien bei verschiedenen Anlässen angemessenen Ausdruck. Die wichtigsten Aufschlüsse hierüber bietet des Kirchenvaters Schreiben an seine Schwester Marzellina (Epist. 22), worin er denselben eingehenden Bericht erstattet über die Auffindung (inventio), Übertragung (translatio) und Beisetzung (depositio martyrum) der Leiber der heiligen Märtyrer Gervasius und Protasius, die unversehrt (ossa omnia integra) und noch blutströmend (plurimum sanguinis) entdeckt wurden. Der Bericht bezeugt zugleich, wie ungemein tief die Verehrung der hl. Märtyrer und ihrer leiblichen Überreste im gläubigen Bewußtsein und Leben des Volkes wurzelte, und wie unnennbar groß dessen Vertrauen zu ihnen in allen Anliegen geistlicher und leiblicher Art war. Die Feierlichkeiten nahmen ihren Anfang mit der Auffindung und Hebung der heiligen Leiber vor den Kanzellen der hl. Felix und Nabor in Gegenwart des von heiliger Scheu erfüllten Klerus und unter Anwesenheit derer, „denen durch den Bischof die Hände aufzulegen waren".[1]) Dieselben dauerten zwei Tage (biduum) unter außergewöhnlich großer Beteiligung des Volkes. Ambrosius selbst redet von einem „ungeheuren Konkurse des Volkes", von einer „unerhörten, bei Tag und Nacht anhaltenden Beteiligung" desselben. An die glückliche Hebung der heiligen Leiber reihte sich die prozessionsweise Überführung derselben in die Basilika der hl. Fausta zur vorübergehenden Aufbewahrung. Daselbst wurden sodann die ganze Nacht über Vigilien gehalten, verbunden mit der Handauflegung des Bischofes, wie auch sonst Vigilien mit Gebet und Fasten die würdige Vorfeier hoher Festtage bildeten.[2]) Am folgenden Tage erfolgte die „Trans-

[1]) Aus dem folgenden Texte des genannten Schreibens muß wohl erschlossen werden, daß es sich um Exorzismen handelte.

[2]) Cf. De virginit. 19, 125. Aus letzter Stelle kann zugleich entnommen werden, daß zur Zeit des Ambrosius in der Kirche von Mailand die Beteiligung an den herkömmlichen, nächtlichen Vigilien eine ziemlich flaue geworden zu sein scheint, namentlich von seiten der Vornehmeren, so daß der eifrige Oberhirte am Feste der Apostelfürsten

lation der hochheiligen Gebeine“ an ihren Bestimmungsort, die ambrosianische Basilika, wobei der große Bischof in der thematischen Behandlung von Ps. 18, 2 der festlichen Feier das würdige Wort redete. Der Schluß des Vortrages leitete auf den dritten Akt der kirchlichen Feier über, die Beisetzung der heiligen Leiber, mit der begeisterten Aufforderung: Es mögen denn im Triumphe die Schlachtopfer nachfolgend treten an den Platz, wo Christus das Opfer ist (succedant victimae triumphales in locum, ubi Christus hostia est). Doch dieser (Christus), so bezeichnet und begründet Ambrosius näherhin die Stelle des sepulchrum, der sich für alle in den Tod gegeben hat, behält den Platz über dem Altare, jene (Märtyrer) dagegen, die durch sein Leiden erlöst worden sind, unter dem Altare ... Das (der Altar) ist der Platz, der den Märtyrern gebührte (locus iste martyribus debebatur). Hier laßt uns also die hochheiligen Reliquien bergen und an würdiger Stätte aufbewahren und den ganzen Tag in gläubiger Andacht feiern![1]) Die liturgische Handlung der Beisetzung selbst, welche das Volk auf den „Tag des Herrn“ verschoben wissen wollte, erfolgte nach vorausgegangenen, abermaligen Vigilien und gleichgroßem Zudrange des Volkes, das sich damit zufrieden gab, am folgenden Tage. Der Kirchenfürst benützte die Gelegenheit zu einem zweiten Festvortrage, der das Thema des vorausgehenden Tages fortsetzte (Ps. 18, 3).[2])

Aus dieser Darlegung, welche deutlich die leiblichen Überreste der heiligen Märtyrer als Hauptveranlassung und -Gegenstand der gläubigen und vertrauensvollen Verehrung erscheinen lassen, wird klar ersichtlich, daß gerade jene

---

Anlaß zu ernster Klage nimmt. Nacht ist gewesen, sagt er; nur allzu wenige haben sich bei den Vigilien eingefunden, so daß . . . die Apostelfürsten wiederum ausrufen könnten: die ganze Nacht haben wir gearbeitet und nichts gefangen (Luk. 5, 5). Sicherlich keiner von den Reichen hat das Fasten gehalten . . .

[1]) Epist. 22 ad Marcellinam n. 13.

[2]) Ibid. n. 14 sqq.

Stätten, welche diese leiblichen Überreste bargen, so recht die Zentren der Heiligenverehrung bildeten. Dabei ist der Kirchenvater bestrebt, abergläubische und überhaupt mißbräuchliche Vorkommnisse ferne zu halten. Gleich andren kirchlichen Vorstehern[1]) sieht auch er sich veranlaßt, gegen ärgerliche Ausschreitungen bei den gemeinschaftlichen Grabmahlzeiten, welche die letzte Form der in der vorausgehenden Zeit üblichen Totenagapen bildeten, seine Stimme zu erheben. Wie er in seiner scharfen Polemik gegen Unmäßigkeit im allgemeinen und die mit ihr in Verbindung stehende Unsitte, Toaste auf das Wohl des Kaisers, der Armee usw. auszubringen, im besonderen[2]) die Meinung derer als lächerlich brandmarkt, welche bei solchem Treiben mit ihren Wünschen bei Gott Gehör zu finden wähnten, so zeiht er ähnlich auch diejenigen der gleichen Lächerlichkeit, welche Trinkgeschirre zu den Grabstätten mitnehmen und bis zum Abend fortzechen, in dem sie anders nicht erhört zu werden glaubten. O Torheit der Menschen, spottet der Kirchenvater, welche die Trunkenheit als Opfergabe ansieht, die durch Trunksucht denen zu gefallen wähnen, welche gerade durch Entsagung den Martertod auf sich zu nehmen gelernt hatten![3]) Auf die religiöse Anziehungskraft, welche die ehrwürdigen Grabstätten der Märtyrer auf die Gläubigen ausübte, führt

---

[1]) So eifert namentlich Augustin, Conf. VI, 2. Epist. 22 n. 6. Contr. Faust. XX, 21 gegen den Mißbrauch der an sich guten, dem christlichen Glaubensbewußtsein entstammenden Gepflogenheit der Totenagapen. Kirsch, S. 172 führt den Grund der abergläubischen Ausartungen teilweise auf heidnische Erinnerungen zurück, welche noch nachwirken mochten, teilweise auf die Erinnerungen, daß in den Cömeterialkirchen die für die Totenagapen und Armen bestimmten Speisen und Gaben auf die Gräber der Märtyrer und wohl auch andrer Verstorbenen, wenn die Form des Monumentes es zuließ, gelegt wurden.

[2]) Nicht die Toaste als solche, sondern als Stimmungsprodu[k]t und Förderungsmittel maßloser Zechgelage werden an der genann[ten] Stelle verurteilt.

[3]) De Elia et ieiun. 17, 62.

sich auch der Brauch der alten Kirche zurück, Wallfahrten zu den Gräbern berühmter Märtyrer (z. B. des hl. Laurentius) zu unternehmen, um durch hier abgelegte Gelübde, deren Interzession in bestimmten, auch zeitlichen Anliegen zu erlangen. Einem derartigen Gelübde schreibt Ambrosius die Wiederkunft seines Bruders Satyrus[1]), die hl. Witwe Juliana die glückliche Geburt ihres Sohnes zu.[2])

Mit der Gepflogenheit, die Verehrung der Märtyrer tunlichst an jenen Stätten zu betätigen, an denen ihre Reliquien ruhten, geht Hand in Hand das Streben, jenen heiligen Sepulturstätten einen möglichst geziemenden Ort anzuweisen, ja sie geradezu dem Mittelpunkte des kirchlichen Kultlebens, dem eucharistischen Opferaltare möglichst nahe zu rücken und mit ihm in Verbindung zu setzen. „Dieser Ort gebührt den Märtyrern", hatte Ambrosius selbst ausgesprochen[3]), und seine Worte entsprachen so recht dem Glaubensbewußtsein des Volkes, das sich den eucharistischen Opferaltar nicht anders vorstellen konnte und wollte als mit den Reliquien eines Heiligen (Märtyrers) versehen. Der Heilige berichtet diesbezüglich in seinem bereits mehrfach erwähnten Schreiben an seine Schwester Marzellina, daß gelegentlich der Einweihung der von ihm erbauten und nach ihm benannten Basilika in Mailand das gläubige Volk „wie aus einem Munde" die Konsekration derselben nach Art der Einweihung

---

[1]) De excess. fratr. I, 17: tuis (Satyri) enim votis apud sanctum martyrem Laurentium impetratum esse nunc cognoscimus commeatum. Atque utinam non solum commeatum, sed etiam prolixum vitae tempus rogasses! Potuisti annos plurimos impetrare vivendi, qui potuisti commeatum impetrare veniendi.

[2]) Exhort. virginit. 3, 15: considera (redet Juliana zu ihrem Sohne), qui te, ut nascereris, iuverit: filius es votorum magis quam dolorum meorum; considera, cui te muneri pater tali nomine designaverit Laurentium. Ibi vota deposuimus, unde nomen assumpsimus. Vota effectus secutus est, redde martyri, quod debes martyri. Ille te nobis impetravit, tu restitue, quod de te huiusmodi nominis appellatione promisimus.

[3]) Epist. 22 ad Marcellin. n. 13 (sieh oben). Cf. Exhort. virginit. 2, 10.

der sog. Römischen Basilika verlangte, d. h. wie aus dem Zusammenhange evident hervorgeht, unter Beisetzung von Märtyrerreliquien im Altare des Gotteshauses. Der Bischof anerkannte denn auch die Berechtigung dieses Wunsches und stellte darum die Erfüllung desselben in Aussicht, wenn es ihm gelänge, eine derartige Reliquienauffindung zu machen[1]), was auf Grund einer geheimen Eingebung (subiit cuiusdam ardor praesagii) ermöglicht wurde.[2]) Es leuchtet ein, daß, wie die große Verehrung vonseiten der Gläubigen den heiligen Märtyrern den Weg zu den Ehren des Altares bahnte, so umgekehrt der Schmuck des Altares und der Glanz des Gotteshauses mächtig fördernd auf diese religiöse Verehrung zurückwirken mußten.

Die Hochschätzung und Verehrung der Märtyrer und ihrer leiblichen Überreste sowie das große Vertrauen zu ihnen fand nicht bloß im öffentlich-liturgischen Leben der Kirche geziemenden Ausdruck, sondern nahm auch in den privaten Andachtsübungen die innigsten Formen an. Der Wallfahrten zu ihren Grabstätten wurde bereits Erwähnung getan, desgleichen der Übung, Kinder nach Heiligen zu benennen, zu denen man besondres Zutrauen hatte (Heiligenpatronate).[3]) Die sprachliche Einkleidung des frommen Gedenkens weist schon hierauf, indem man bei Nennung des Namens ehrfurchtsvoll beisetzte „seligen Andenkens", „heiligen Andenkens".[4]) Besonders bekundet sich jenes Vertrauen und jene Verehrung auch in der Freude, in der Nähe der Grabstätten, bei den leiblichen Überresten eines verstorbenen Gerechten weilen, „über den Gebeinen des heiligen Leibes

[1]) Epist. 22 ad Marcellinam n. 1.

[2]) ‚Revelante deo' erklärt und betont daher mit Recht das römische Martyrologium, das die Auffindung und Übertragung der Leiber des hl. Gervasius und Protasius auch seinerseits am 19. Juni kommemoriert.

[3]) Exhort. virginit. 3, 15.

[4]) Cf. De virginib. III, 1, 1; ibid. 4, 15. De obit. Theod. n. 40; ibid. n. 13.

liegen" zu können[1]); ferner in gewissen, allgemein herkömmlichen Gepflogenheiten, z. B. Schweißtücher (sudaria, auch oraria) und andre Kleidungsstücke mit den Reliquien in Berührung zu bringen oder über denselben auszubreiten, damit sie durch die bloße Berührung Heilkraft erlangten, oder mit den Händen den Saum der Umhüllung zu berühren, in welcher die heiligen Überreste gefaßt waren, um Hilfe in bestimmten Anliegen zu erhalten.[2]) Eine ungemessene Steigerung mußte dieses religiöse Vertrauen erfahren durch die zahlreichen Wunder, die sich hierbei zu ereignen pflegten. So wurde bei Übertragung der Leiber der heiligen Märtyrer Gervasius und Protasius einem Blinden, der den Saum der Umhüllung berührt hatte, das Augenlicht wunderbar zurückgegeben. Es erfolgten ferner bei derselben Gelegenheit viele Teufelsaustreibungen und „sehr zahlreiche", wunderbare Krankenheilungen vor den Augen des Volkes, so daß Ambrosius begeistert ausrufen konnte: Es haben sich wiederholt die Wundertaten jener alten Zeit, da durch die Ankunft des Herrn die Gnadenerweise in höherem Grade auf Erden offenkundig geworden waren.[3])

Die Form, welche die private Heiligenverehrung annahm mit dem religiösen Gebrauche der mit heiligen Reliquien berührten Schweißtücher und sonstigen Kleidungsstücke, in denen man eine Bürgschaft auf die besondere, sogar wundertätige Interzession der betreffenden Heiligen zu haben glaubte[4]), setzt die Überzeugung voraus, daß auch mit Reliquien im weiteren Sinne, d. h. solchen Gegenständen, welche in einer besonderen, wenn auch nur äußeren Beziehung zu einem Heiligen stunden oder in eine solche nachträglich gebracht wurden und dabei ihrer Natur nach geeignet waren, frommes Andenken an sie zu wecken, eine

---

[1]) De excess. fratr. I, 18.
[2]) Epist. 22 ad Marcellinam n. 9. 17.
[3]) Ibid. n. 9. 16 sqq.
[4]) Ibid. n. 9.

religiöse Verehrung verbunden werden könne. Dieser Glaube und diese Übung mußte um so mehr sich einbürgern, da sie durch wunderbare Wirkungen[1]) gleichsam in ihrer Berechtigung und Nützlichkeit von Gott bestätigt wurden. Indirekt bezeugt und rechtfertigt sie der Kirchenvater durch die Art und Weise, wie er die Leidenswerkzeuge des Herrn, also gleichfalls Reliquien im weiteren Sinne (allerdings den relativlatreutischen Kult betreffend), speziell das Kreuz und die Nägel Christi als Gegenstand höchster Lobeserhebungen und tiefster Verehrung erscheinen läßt. Er kommt nämlich in seiner Trauerrede auf Kaiser Theodosius[2]) auf die Wallfahrt der hl. Helena nach den ehrwürdigen Stätten des gelobten Landes sowie auf die bei diesem Anlasse erfolgte Auffindung des Kreuzes Christi (inventio crucis) zu sprechen. Aus jedem Worte, das Ambrosius hierbei der Heiligen in den Mund legt, spricht die religiöse Begeisterung für das genannte Kultobjekt. Mit welch inniger Verehrung begrüßt und feiert hier Helena das Kreuz Christi als „Heilsbanner", als „Palme des Lebens", als „Erlösung", „Leben", „Heil", als „Arznei der Unsterblichkeit"! Und wie ist sie umgekehrt von heiliger Entrüstung, daß es im Staube gelegen sei, während sie selbst in Ehren und Gold prange! Wie freut sie sich über die endliche Auffindung! Wie trachtet sie voll Sehnsucht, „die Arznei der Unsterblichkeit zu berühren"! In ganz ähnlicher Weise preist sie auch in heiliger Ehrfurcht die Nägel, mit denen der Herr ans Kreuz geheftet wurde, und von denen sie einen in Kreuzesform schmieden und in ein mit Edelsteinen besetztes Diadem weben ließ für ihren Sohn, Kaiser Konstantin d. Gr., „damit das Kreuz Christi an den Herrschern angebetet würde".[3]) Den zweiten Nagel ließ sie zu einem Pferdezaum verarbeiten, „damit die Gewalt

---

[1]) Epist. 22 ad Marcellinam n. 9: Wunder auf Grund der bloßen Berührung der Bekleidung hl. Reliquien.

[2]) De obit. Theodos. n. 42 sqq.

[3]) Ibid. n. 48.

(Christi) herrsche".[1]) ... Selbst die Juden sollen beschämt ausrufen müssen: Sehet, sogar der Nagel steht in Ehren (ecce et clavus in honore)! Er, den wir mörderisch eingeschlagen haben, ist nun Mittel des Heils und quält mit unsichtbarer Gewalt die Dämonen ...; vor ihm beugen sich Fürsten ...; den Nagel des Kreuzes ziehen sie dem Herrscherdiadem vor![2])

Sind nun diese Aufschlüsse über die Verehrung der Leidenswerkzeuge des Herrn schon für den Nachweis des relativ-dulischen Kultes nicht ohne mittelbares Interesse, so sind sie nicht minder deshalb bedeutsam, weil sie zugleich klar den Reliquienkult als einen durchaus respektiven und übertragenen erscheinen lassen. In diesem Sinne interpretiert nämlich Ambrosius, nicht ohne polemische Tendenz, den von ihm selbst gebrauchten[3]) Terminus ‚adorare crucem'. Wohl den König, sagt er, aber keineswegs das Holz betete Helena an. Dies wäre heidnische Verirrung und gottloser Aberglaube. Jenen betete sie vielmehr an, der am Holze gehangen ist, und dessen Name in der (Kreuzes-)Aufschrift geschrieben stand.[4])

Über den religiösen Gebrauch der Heiligenbilder, die in dieser Hinsicht mit den Reliquien im weiteren Sinne auf gleiche Stufe zu stellen sind, äußert sich zwar Ambrosius nirgends ausdrücklich. Indes findet wiederum mittelbar der relative Charakter desselben eine sehr tiefgreifende Begründung in seiner Erklärung des 118. Psalmes. Er weist nämlich zu-

---

[1]) De obit. Theodos. n. 47 sq.

[2]) Ibid. n. 49.

[3]) Ibid. n. 48.

[4]) Ibid. n. 46: regem adoravit, non lignum utique, quia hic gentilis est error et vanitas impiorum; sed adoravit illum, qui pependit in ligno, scriptus in titulo. Hieraus kann zugleich ersehen werden, wie unbegründet und unberechtigt der Vorwurf ist, welchen die Magdeburger Zenturien (IV, 8) unsrem Kirchenvater machen, er trage in seiner Rede vom Hingange des Theodosius (d. h. in seiner Darstellung der Kreuzauffindung) viel abergläubische, derb gegen Christi Verdienst verstoßende, dem Glauben widersprechende Anschauungen vor!

nächst ganz allgemein darauf hin, daß stets das Archetyp, insoweit es in einem Bilde zur Darstellung gelangt, es sei, das letzteres verehrungswürdig mache. Diesem Gedanken gibt er dadurch die größtmögliche Vertiefung, daß er ihn in seiner idealsten Verwirklichung, im Menschen selbst, der ebenfalls ein Nachbild sei, aufgreift. Diese Grundauffassung, auf die Heiligenbilder angewendet, läßt sonach deren Kult als bloße Redundanz der Heiligenverehrung erscheinen. Doch lassen wir den Kirchenvater selbst zum Vortrage gelangen. Wer einen Gerechten sehen will, sagt er, muß wissen, auf was er zu sehen hat. Er sieht ihn nicht im Körper und nicht im Gewande und nicht im Vermögen und nicht in seiner Gestalt, sondern sieht ihn nur innerlich und sieht ihn nicht, wenn er nicht dessen Geist sich besieht . . . Von Wichtigkeit ist es, einen Gerechten in der Weise ins Auge zu fassen, daß man auf seine Gottnachbildlichkeit sieht . . . Vermöge seiner äußeren Erscheinung gewinnen wir oft einen Einblick in sein Inneres, so daß wir beim Anblicke eines armen Menschen denjenigen, nach dessen Bilde er geschaffen wurde, ehren, den er (der Herr) auch meint, wenn er sagt: Ihr habt mir zu essen gegeben . . .; denn was ihr einem derselben gegeben habt, das habt ihr mir gegeben (Matth. 25, 35. 40).[1]) Denn wer das Bildnis eines Kaisers krönt, ehrt sicherlich denjenigen, dessen Bild er gekrönt hat. Und wer das Standbild des Kaisers verunglimpft, hat sichtlich dem Kaiser selbst, dessen Bild er verunehrte, Schmach zugefügt.[2]) Du siehst also, fügt Ambrosius mahnend bei, daß wir zwischen vielen Bildern Christi (d. i. Gerechten) wandeln. Geben wir obacht, daß wir nicht von einem Bilde

---

[1]) In eo, qui foris est, illum, qui intus est, frequenter aspicimus, ut, si viderimus pauperem, illum, ad cuius similitudinem factus est, honoremus in paupere, de quo ait: ‚dedistis mihi manducare'.

[2]) Qui enim coronat imaginem imperatoris, utique illum honorat, cuius imaginem coronavit; et qui statuam contempserit, imperatori utique, cuius statuam consputaverit, fecisse videtur iniuriam . . .

die Krone abzureißen scheinen, die Christus jedem derselben aufgesetzt hat.[1])

Bereits im vorausgehenden Abschnitte wurde der polemischen Auseinandersetzung des Ambrosius mit den extremen Arianern, welche die Fürbitte der Heiligen leugneten oder doch bezweifelten, Erwähnung getan. Es scheinen dieselben auch die (mittelbare) Verehrung der Heiligen (Märtyrer) ausgeschlossen zu haben. Es macht ihnen nämlich der Kirchenvater in seiner Abhandlung über den Glauben[2]) den Vorwurf, daß sie, die Antichristen der johanneischen Prophetie, ähnlich wie sie den Sohn Gottes beeinträchtigten, auch der Märtyrer nicht geschont hätten (Filio dei derogant nec martyribus pepercerunt).

So sehr nun auch Ambrosius die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien nach allen Seiten zu fördern sucht, so legt er doch in seinem seelsorglichen Berufseifer das Hauptgewicht dahin, worin so recht die praktische Bedeutung der Heiligenverehrung gelegen ist, auf die Nachahmung ihres Tugend- und Verdienstlebens. Das Leben der Heiligen bildet für die übrigen die Norm des Lebens: sanctorum vita ceteris norma vivendi. Mit diesem Grundsatze, der so häufig in den Mahnungen des großen Bischofes zur praktischen Anwendung gelangt, leitet er seine Abhandlung über das Leben des Patriarchen Joseph ein und findet es hierin begründet, daß

---

[1]) Expos. in Ps. 118 serm. 10, 25 sq. Der Schluß der letzteren Stelle bezeugt, daß auch noch lebende Gerechte nicht von einer religiösen Verehrung prinzipiell als ausgeschlossen gelten können. Cf. De virginit. 20, 130, woselbst Ambrosius auf ein Gebot des hl. Paulus (I. Tim. 5, 3) sich beruft, daß Jungfrauen Ehre zu erweisen sei.

[2]) De fid. II, 15, 135. Schon Hieronymus deutet in seiner Schrift gegen Vigilantius (c. 8) an, daß nicht bloß dieser Häretiker, sondern auch die strengen Arianer (Eunomianer) die Verehrung der Reliquien verwarfen oder doch wenigstens nicht übten. Damit stimmt überein, was Gregor von Nazianz in seiner Rede über die Märtyrer c. 1 berichtet, daß nämlich in Konstantinopel, woselbst die Arianer übermächtig geworden waren, die Verehrung der Märtyrer lange vernachlässigt wurde.

wir den Bericht der (heiligen) Schrift in so ausführlicher Darstellung empfingen, damit wir, wenn wir durch ihre Lektüre mit Abraham, Isaak, Jakob und den übrigen Gerechten bekannt werden, gleichsam den Pfad der Schuldlosigkeit, der uns durch ihr Tugendbeispiel erschlossen wird, festen Schrittes ihnen nachwandeln.[1]) Dem Beispiele der Heiligen als der praktischen Schule (magisteria) des christlichen Lebens gibt der hl. Lehrer mit Recht den Vorzug vor theoretischen Unterweisungen und hält sie auch gemeinverständlicher als letztere.[2]) Darum will er selbst nach seiner ausdrücklichen Erklärung die Jungfrauen — auch in der Unterweisung der Witwen befolgt er diese Methode[3]) — dadurch in den Pflichten ihres Standes am wirksamsten unterrichten, daß er ihnen leuchtende Vorbilder desselben (Maria, Agnes, Thekla und andre) vor Augen hält. Darum fordert er aber auch sonst immer wieder eindringlichst auf, „nicht das Schlimme und Sündhafte nachzuahmen, sondern die Lehren der Apostel, das Gnadenleben der Propheten und die Tugend der Heiligen"[4]), „Nachahmer der Apostel zu sein".[5])

Freilich nicht bloß für ein Leben der Unschuld, sondern auch für ein Leben der Buße wollte uns die göttliche Vorsehung in dem Verhalten der Heiligen ein Vor- und Musterbild geben; und gerade nach dieser Seite hin sollte so recht das Menschliche und Nachahmliche ihrer Vorbildlichkeit hervortreten. Weil uns die Heiligen zur Nachahmung vor Augen gestellt sind, sagt der Kirchenvater wörtlich, darum wurde vorsorglich zugelassen, daß auch sie hin und wieder zu Fall kamen. Denn wenn sie ihren Lauf ganz unberührt von Sünden, trotz so vieler Gefahren der Welt, vollendet hätten, würden sie in uns schwächeren Menschen den Glauben er-

[1]) De Jos. I, 1, 1.
[2]) De virginib. II, 1, 1 sq.
[3]) Vgl. seine Schrift ‚De viduis'.
[4]) Enarr. in Ps. 36 n. 11.
[5]) Expos. in Ps. 118 serm. 20, 44.

wecken, als besäßen sie eine höhere, göttliche Natur, so daß sie überhaupt einer sittlichen Verirrung nicht zugänglich, mit einer Verschuldung nicht belastet werden könnten, eine Annahme, die uns, die wir eine solche Natur nicht besitzen, von der Nachahmung abhalten müßte, die für uns nicht möglich schiene. Darum verließ jene die Gnade Gottes für kurze Zeit, damit ihr Leben die Norm unsres Handelns auf dem Wege der Nachahmung würde, und wir uns in ihrem Verhalten ein Beispiel für ein Leben der Buße in gleicher Weise wie der Unschuld nehmen könnten.[1])

Weil aber die wirksame Nachahmung des Tugend- und Gnadenlebens der Heiligen die Kräfte des schwachen Menschen zu übersteigen pflegt, benötigt er in hohem Grade der Mithilfe andrer. Diese wird ihm besonders auch durch die Interzession der mit ihm in Verbindung stehenden Engel und Heiligen zu teil. Derselben entspricht von selbst das ernste Bemühen der Gläubigen, der Früchte jener Fürbitte tunlichst teilhaftig zu werden. Das naturgemäßeste Mittel hierzu bildet die sog. Anrufung (invocatio), welche als wirksame und feierliche Anerkennung der großen Verdienste und Machtbefugnisse der Heiligen Gottes im Grunde nur eine weitere, letzte Hauptform der Heiligenverehrung darstellt. Die Lehre und Übung derselben tritt uns in den Schriften des Kirchenvaters in der vollsten Entwicklung entgegen.[2]) Am deutlichsten spricht er sich wohl in seinem Buche über die Witwen hierüber aus. Hier stellt er auch sozusagen den leitenden Grundsatz auf, zu dem er sich in seinen Werken stets bekennt: Angerufen müssen für uns werden die Engel, die uns zum Schutze verliehen sind, angerufen müssen werden

[1]) Apolog. proph. David I, 2, 7.

[2]) Selbst die Magdeburger Zenturien (IV, 4) geben das in ihrer Art, nämlich damit zu, daß sie dem Kirchenlehrer den Vorwurf machen, er habe (speziell auch in seinem Buche über die Witwen) ‚permulta crassa‘ über die Anrufung der verstorbenen Gerechten geschrieben.

die Märtyrer, auf deren Schutz wir einen gleichsam schon in der Leiblichkeit verbürgten Anspruch erheben zu dürfen scheinen.[1]) Kein Bedenken braucht uns hiervon abwendig zu machen: Wir brauchen ob unsrer Schwächen nicht zu bangen, sie als Fürsprecher beizuziehen, weil sie selbst um die Gebrechen unsres Leibes wissen, auch noch nachdem sie dieselben siegreich überwunden haben.[2]) Die mündliche Anrufung im Gebete kann auch wirksam ersetzt werden durch gute Werke, durch welche man sich die Fürbitte der Engel und Heiligen sichern kann. Du hast, redet Ambrosius die bedrängte Witwe an, die Apostel zu nächsten Angehörigen; du hast die heiligen Märtyrer zu nächsten Angehörigen, wenn du dich ihnen nahest durch die Teilnahme an ihrer Frömmigkeit und den Werken der Barmherzigkeit. Übe nur auch du Barmherzigkeit (Luk. 10, 37) . . ., daß er (Petrus) für dich bitte.[3])

Selbst zu gunsten andrer kann die Anrufung der Engel und Heiligen geschehen. So fleht der hl. Bischof für die Jungfrauen zu den Aposteln: Es belebe euch Petrus, meine Töchter! Er, der selbst Fürsprache für eine Witwe eingelegt hat (Apg. 9, 39), um wieviel lieber wird er es für eine Jungfrau tun! . . . Es belebe euch Paulus, der selbst die Vorschrift gegeben hat, daß man Jungfrauen in Ehren halten soll (I. Tim. 5, 3)! . . . Es belebe euch jener, der, nachdem er alles verlassen hatte, dem Herrn gefolgt ist![4])

Den Wirkungen nach zielt die Anrufung, gleich der Interzession der Heiligen, allerdings vorerst auf die Abhilfe

---

[1]) De vid. 9, 55: obsecrandi sunt angeli pro nobis, qui nobis ad praesidium dati sunt, obsecrandi sunt martyres, quorum videmur quodam corporis pignore patrocinium vindicare. Cf. Serm. con[t.] Auxent., de basil. trad. n. 11.

[2]) Ibid. l. c.

[3]) Ibid. n. 54.

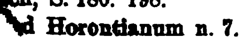
[4]) De virginit. 20, 130. Sieh unten die Lehre von den Suffrag[i]en für die Verstorbenen.

geistiger Bedürfnisse und die Erlangung geistiger Güter, z. B. der Befreiung von dämonischen Einflüssen[1]), der Abwehr von Versuchungen[2]), der Befreiung aus dem Sündenelende[3]), der Geduld in Widerwärtigkeiten[4]), der baldigen und gastlichen Aufnahme in den Himmel[5]) u. a. m. Aber auch Hilfe in irdischen Anliegen kann Zielobjekt der Anrufung bezw. Gegenstand der Fürbitte sein, z. B. Heilung von Krankheiten aller Art[6]), Schutz auf Reisen[7]), Erlangung von Kindersegen[8]), Sorge für verwaiste Kinder.[9])

Hinsichtlich des Subjektes des religiösen Heiligenkultes wurde bereits darauf hingewiesen, daß selbst unvollendete Gerechte auf Erden von einer religiösen Verehrung nicht auszuschließen sind und auch von Ambrosius durchaus nicht ausgeschlossen werden. Um so weniger ist dies von den Gerechten und Engeln des Jenseits anzunehmen. Wenn dennoch in den Schriften des Kirchenvaters (wie in der theologischen Literatur des 4. christlichen Jahrhunderts überhaupt)[10]) tatsächlich wiederum bestimmten Angehörigen des jenseitigen Gottesreiches die religiöse Verehrung des Volkes sich zuzuwenden pflegt, so entspricht dies nur jener inneren Begründung und praktischen Auffassung, welcher wir auch bezüglich der Interzession der Heiligen begegneten. In den Vordergrund treten demgemäß die Apostel, welche als im Besitze der Erstlinge des Geistes[11]) sich befindend aus allen übrigen auserwählt wurden[12]), ferner die Patriarchen und Propheten

---

1) Epist. 22 ad Marcellinam n. 9.
2) De vid. 9, 54; ibid. n. 56.
3) Exam. V, 24, 89.
4) De excess. fratr. I, 78 sq.
5) De vid. 9, 58.
6) Epist. 22 ad Marcellinam n. 9.
7) De excess. fratr. I, 17.
8) Exhort. virginit. 3, 15.
9) De obit. Theodos. n. 16.
...ch, S. 180. 198.
...d Horontianum n. 7.



sowie jene Märtyrer des Alten Bundes, deren Andenken die hl. Schrift selbst feiert, Eleazar[1]), die makkabäischen Brüder mit ihrer Mutter[2]), Johannes der Täufer[3]), endlich die Märtyrer des Neuen Bundes, welche schon der Psalmist (Ps. 112, 7) als ‚principes populorum' bezeichne.[4]) Dabei findet in den Schriften des Ambrosius die im Laufe des 4. Jahrhunderts immermehr zur Geltung gelangende Observanz ihre Bestätigung, daß das Andenken berühmter Märtyrer[5]) nicht bloß in jenen Kirchen festlich begangen wurde, welche durch den Ruhm ihres Martyriums oder durch den Besitz ihrer Reliquien ausgezeichnet waren, sondern auch in andren Kirchen.[6]) Im allgemeinen ist freilich die Verehrung bestimmter Märtyrer eine territorial beschränkte. In besonders hohem Grade gilt sie jenen, in deren Reliquienbesitze eine Kirche sich befindet. Denn in den leiblichen Überresten glaubte man ein reales Unterpfand, ein bestimmtes Anrecht auf das besondere Patrozinium derselben zu haben. In diesem Sinne dankt Ambrosius dem Herrn Jesus für die Auffindung der hl. Leiber des Gervasius und Protasius und feiert letztere als die besonderen „Patrone" und „Vorkämpfer" und „Verteidiger", die er für die Kirche Mailands in schweren Nöten gewonnen habe.[7]) Weil nun dieser höhere Schutz vonseiten der genannten Märtyrer auch schon vor der Auffindung ihrer Reliquien der Kirche Mailands zu Nutzen kam, weil sie, wenn auch unbewußt, bereits in deren Besitze war, darum freut sich Ambrosius, daß deren endliche Auffindung auch eine jenem besonderen Schutze entsprechende, besondere Verehrung vonseiten des Volkes ermöglichte. Wir sind nun,

---

[1]) De Jakob II, 10, 43.
[2]) Ibid. 11 sq., 45 sqq.
[3]) De virginib. III, 6, 26 sqq.
[4]) Epist. 22 ad Marcellinam n. 7.
[5]) Z. B. des hl. Laurentius, De excess fratr. I, 17. Exhort. virginit. 3, 15; der hl. Agnes, De virginib. I, 2; der hl. Thekla, ibid. II, 3.
[6]) Vgl. Kirsch, S. 188.
[7]) Epist. 22 ad Marcellinam n. 10 sq.

Brüder, ruft er aus, einer nicht geringen Bürde von Schmach entgangen. Patrone hatten wir und wußten nicht einmal hiervon. Wir haben damit einen Vorzug auffindig gemacht, den wir vor unseren Vorfahren voraus haben: das Wissen um die heiligen Märtyer, das jenen abhanden gekommen ist, eignet uns wiederum.[1])

Nicht belanglos ist es, daß sich in unsren Schriften bereits deutliche Spuren davon zeigen, daß auch die Verehrung anderer vollkommener Gerechten, welche nicht Märtyrer waren, mehr und mehr bereits ins gläubige Volksleben sich einzubürgern begann, wenn sie sich auch noch nicht in allen Formen des Heiligenkultes manifestierte. Besonders erscheint ihr Tugendleben als Gegenstand ehrender Lobpreisungen und als Vorbild des christlichen Lebens, so das tugendhafte und verdienstvolle Leben gewisser Bekenner, z. B. des heiligen, wundertätigen Bischofes Acholius von Thessalonich[2]), der verstorbenen Kaiser Theodosius d. Gr., Gratian und Valentinian II. sowie des Bruders des Ambrosius, Satyrus[3]), ferner das Tugend- und Gnadenleben gottgeweihter Jungfrauen und frommer Witwen. So fordert er in seiner Lobrede auf die heiligmäßige Witwe Juliana die Zuhörer auf: Laßt uns diese Witwe ehren, weil geschrieben steht: Witwen halt in Ehren, die wahrhaft Witwen sind (I. Tim. 5, 3)! Sie bedarf allerdings nicht der Ehrung unserer Worte, die das Gebot des Apostels (I. Tim. 5, 10) erfüllt hat, indem sie in guten Werken Zeugnis hat, ihre Kinder gut aufgezogen und noch besser unterwiesen hat.[4]) Allen voran ist selbstverständlich zu nennen das leuchtende Vorbild der Jungfräulichkeit, die hl. Gottesmutter Maria.

---

[1]) Epist. 22 ad Marcellinam n. 11.
[2]) Epist. 15 ad Anatolium.
[3]) Vgl. die einschlägigen Trauer- und Trostreden.
[4]) Exhort. virginit. 2, 11.

V. Die Marienverehrung im besonderen.

Mit Recht ist „speziell Ambrosius, der auf Augustin so stark eingewirkt hat, als Patron der Marienverehrung zu nennen".[1]) Lehner[2]) zeichnet das Verhältnis der ambrosianischen Mariologie zu den diesbezüglichen Vorstellungen der patristischen Theologie vor ihm[3]) folgendermaßen: „Es macht das Bisherige den Eindruck einer Sammlung verschiedenartiger, auch dunkler Mosaikstifte, die teils in einem allgemeinen Umrisse vereinigt werden können, teils auch schon für bestimmte Partien des Bildes zusammengeordnet sind. Ein volles, nach allen Seiten hin ausgearbeitetes Ganzes ist noch nicht vorhanden. Dies in relativer Vollendung darzustellen, ist . . . dem hl. Ambrosius vorbehalten."

Zunächst finden sich bei unsrem Kirchenvater jene beiden Umstände scharf hervorgehoben, welche die Marienverehrung in besonders hohem Grade begünstigen bezw. so recht im Sinne des sog. hyperdulischen Kultes grundlegen mußten, nämlich ihre Stellung als Mutter Gottes und als jungfräuliche Mutter. In letzterer Hinsicht bemüht er sich vor allem, „das Bild der Jungfräulichkeit"[4]), das uns in Maria entgegentritt, mit eifernder Liebe und künstlerischer Sorgfalt zu entwerfen. So nimmt er wiederholt Veranlassung, ihre immerwährende Jungfräulichkeit zu feiern, zu begründen und zu verteidigen, zunächst ihre Jungfräulichkeit vor der Geburt, indem Christus ohne alle Beimischung männlichen Samens (sine ulla virilis seminis admixtione) in Gnadenkraft göttlicher Anordnung aus der Jungfrau das angenommen hat, was des Fleisches ist.[5]) Denjenigen, welche die christlichen Mysterien zu verlachen

---

[1]) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. II, Aufl. 3, S. 488.

[2]) Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten, Aufl. 2, 1886, S. 156.

[3]) sowie auch der zeitgenössischen Theologen der morgenländischen Kirche.

[4]) De virginib. II, 2, 15.

[5]) De instit. virgin. 16, 98.

pflegen, wenn sie von einer Zeugung aus einer Jungfrau hören, und die Geburt einer Unvermählten, deren Keuschheit kein männlicher Umgang befleckt hat, für unmöglich erachten, hält er naturgeschichtliche Vorgänge gegenüber, so das Beispiel der Geier, und hält sich darüber auf, daß bei der Mutter Gottes für unmöglich gehalten werde, dessen Möglichkeit (nach der damaligen Anschauung) bezüglich der Geier nicht geleugnet werde. Ein Vogel, sagt er, pflanzt sich ohne Männchen fort, und niemand fällt dies auf, weil aber Maria als Verlobte geboren hat, stellt man ihre Keuschheit in Frage! Will man nicht einsehen, daß der Herr der Schöpfung viele Beispiele vorausschickte, um durch *sie die* Herrlichkeit der Menschwerdung zu erweisen und ihre Wahrheit zu stützen![1])

Auch die traditionelle Lehre von der Jungfräulichkeit Mariens in der Geburt (die sog. virginitas in partu) findet in Ambrosius einen angesehenen Zeugen und entschiedenen Vertreter. Wer ist diese Pforte, frägt er in Beziehung auf die verschlossene Pforte bei Ezechiel (54, 2), wenn nicht Maria, darum verschlossen, weil Jungfrau? Die Pforte ist also Maria, durch welche Christus in diese Welt eintrat, nachdem er aus jungfräulicher Geburt hervorgegangen ist *und* den Riegel der Jungfräulichkeit nicht gelöst hat. Unangetastet blieb das Gehege der Jungfräulichkeit, unverletzt blieb das Siegel der Keuschheit, als derjenige aus der Jungfrau hervorgegangen, dessen Größe die Welt nicht fassen konnte.[2]) Ohne einen Namen zu nennen, nimmt der Kirchenvater schon *an* dieser Stelle unverkennbar Stellung gegen die kurz vorher

---

[1]) Exam. V, 20, 64 sq. In seinem Kommentare zum Lukasevangelium (II, 1—3) wirft Ambrosius auch die Frage auf, „warum Maria nicht vor der Verlobung schwanger geworden sei"? Als Gründe gibt er bei der Beantwortung an: a) den guten Ruf der Jungfrau; b) die Vermeidung des schlimmen Beispieles für leichtfertige Jungfrauen; c) den guten Namen Christi; d) die providentielle Täuschung des Fürsten dieser Welt.

[2]) De institut. virgin. 8, 52.

aufgetretene Irrlehre des Jovinian, Helvidius und Bonosus.[1]) Schärfer kehrt er den polemischen Charakter seiner Lehre hervor in seinem Synodalschreiben an Papst Siricius. Christus selbst, sagt er, hat in sich dargestellt, was er in seiner Mutter erwählte (die Jungfräulichkeit). Wie groß ist nun der Wahnsinn des unheilvollen Gekläffes derer (Jovinianisten), die da sagen, Christus habe aus einer Jungfrau nicht geboren werden können! ... Jener aber ist, obwohl er Fleisch angenommen hat, obwohl er Mensch geworden ist, um den Menschen zu erlösen und vom Tode zu erretten, dennoch als Gott auf außergewöhnlichem Wege zur Welt gekommen, so daß er (nach Isai. 43, 19: ich mache alles neu) durch das Gebären einer sogar unverletzten Jungfrau geboren wurde ... Vom Wege der Verkehrtheit aus erklären sie: Sie hat wohl als Jungfrau empfangen, aber nicht als Jungfrau geboren ... Wenn man den Lehren der Priester nicht glauben will, so glaube man doch den Aussprüchen Christi! Man glaube den Weisungen der Engel, welche sagen, daß bei Gott kein Ding unmöglich sei (Luk. 1, 37)! Man glaube dem apostolischen Glaubensbekenntnisse, welches die römische Kirche stets unverfälscht bewahrt und erhält (credatur symbolo apostolorum, quod ecclesia Romana intemeratum semper custodit et servat)! Hieran reiht Ambrosius noch einen ausführlichen Schriftbeweis aus dem Alten und Neuen Testamente.[2])

---

[1]) Schon vor ihnen nimmt Tertullian (De carn. Christi 23), um der doketistischen Leugnung des Inkarnationsdogmas durch die Marcioniten (Apelles) gegenüber die wahre Mutterschaft Mariens hervorzuheben, die Öffnung ihres Mutterleibes an mit Berufung auf Exod. 13, 2 und Gal. 4, 4. Dieselbe Ansicht vertritt Origenes in seiner 14. Homilie zu Lukas. Zweifellos entschiedene Aussprüche über den uterus clausus in partu lassen sich überhaupt von den vornikänischen Vätern nicht anführen, wenn sie auch nicht, wie indirekt erschlossen werden muß, den Standpunkt Tertullians teilen, sondern bereits deutlich die korrekte Lehre insinuieren. Letztere wird bereits in der vornikänischen Ze[illegible] formell vertreten in der apokryphen Literatur, die ja vielfach nur [illegible] herrschenden religiösen Anschauungen widerspiegelte. Vgl. Schw[illegible] Dogmengesch. Bd. 1, S. 309 ff.

[2]) Epist. (42) synod. ad Siricium n. 3 sqq.

Endlich kommt Ambrosius auch auf die Virgo post partum zu sprechen und tritt in seiner Schrift „Über die Unterweisung einer Jungfrau“ entschieden für sie ein gegenüber den häretischen Verdächtigungen der Helvidianer, deren Reste sich immer noch erhielten. Er selbst bemerkt ausdrücklich, daß ihn erst der Abfall eines Bischofs (Bonosus von Sardica) zur öffentlichen Behandlung eines so großen Sakrilegs veranlaßt habe.[1]) Sodann läßt er sich auf eine ausführliche Erklärung jener Bibelstellen ein, durch welche die Helvidianer (und Antidikomarianiten) ihre irrtümliche Lehre zu stützen suchten[2]), und schließt mit der zusammenfassenden Bemerkung ab: Es könne sich gar nicht denken lassen, daß diejenige, welche Gott (in ihrem Schoße) getragen hatte, noch einen Menschen hätte tragen sollen. Und es würde auch Joseph, der gerechte Mann, sich nicht in ein so wahnsinniges Beginnen gestürzt haben, fleischlich sich mit der Mutter des Herrn zu vermischen.[3])

Nachdem in der besagten Weise der hl. Lehrer es unternommen hat, das Bild der Jungfräulichkeit über den schmutzigen Wogen häretischer Entstellungen in fleckenloser Unversehrtheit emporzuhalten, geht er daran, dasselbe mit begeisterten und begeisternden Lobeserhebungen in seiner ganzen Tugendschönheit vor dem gläubigen Blicke zu entfalten und zu feiern: Von ihm strahlt ja zurück wie aus einem Spiegel der Glanz der Keuschheit und die Schönheit der Tugend.[4]) Aber auch auf die praktische Bedeutung desselben verweist er, indem er es seinen Zuhörern als

---

[1]) De institut. virgin. 5, 36.

[2]) Ibid. 5, 36—40. In der Erklärung dieser Schriftstellen (Joh. 2, 3. 5; Matth. 1, 18. 19. 25; ibid. 12, 47; Gal. 4, 4) befindet sich Ambrosius in voller, teilweise sogar wörtlicher Übereinstimmung mit Hieronymus. Nur die Frage nach den „Brüdern Jesu“ (Matth. 12, 47), die er als Einwand erwähnt, entscheidet er nicht.

[3]) De instit. virgin. 6, 45.

[4]) De virginib. II, 1, 6: vita Mariae, de qua velut speculo refulgeat species castitatis et forma virtutis.

„Musterbild, in welchem die Grundsätze der Tugend ausgeprägt sind", vor Augen stellt mit der Aufforderung: „Von hier nehmt euch mit die Beispiele des Lebens!"[1]) Derart war ja Maria, daß ihr Leben allein für alle Norm des Handelns ist (talis fuit Maria, ut eius unius vita omnium sit disciplina)[2]), vorzugsweise für die Jungfrauen. Auf sie, „die Lehrerin der Jungfräulichkeit" (virginitatis magistra)[3]), sucht der eifrige Oberhirte immer wieder die jungfräulichen Seelen hinzuweisen, damit sie von diesem ihrem Vorbilde lernten, was sie zu verbessern, was sie zu leisten, was sie festzuhalten hätten[4]), nämlich jene Tugenden, die gerade Jungfrauen in hohem Grade zieren sollten. Zur näheren Erläuterung und Begründung mag von den mehreren einschlägigen Texten[5]) einer ausgehoben und seinem teilweisen Wortlaute nach hier folgen. Ein Bild der Jungfräulichkeit, redet Ambrosius die gottgeweihten Jungfrauen an, sei euch das Leben Mariens! . . . Den besten Lerneifer entfacht der Adel des Lehrers. Was gibt es Edleres als die Mutter Gottes? Was Glänzenderes als sie, die der Glanz (vgl. Hebr. 1, 3) selbst erwählt hat? Was Keuscheres als sie, die einen Körper ohne körperliche Berührung geboren hat? Denn was soll ich von ihren übrigen Tugenden sagen? Jungfrau war sie nicht bloß dem Körper, sondern auch dem Geiste nach, da sie nicht durch trügerische Ränke die reine Empfindung schändete. Demütigen Herzens war sie, ernst im Gespräche, klugen Sinnes, zurückhaltend in der Rede, eifrig in der Lektüre. Nicht auf die Unzuverlässigkeit des Reichtums, sondern auf das Gebet der Armen setzte sie ihre Hoffnung. Sie war strebsam bei der Arbeit, sittsam in der Rede, gewohnt nicht einen Menschen,

---

[1]) Ibid.: hinc sumatis licet exempla vivendi, ubi tamquam in exemplari magisteria expressa probitatis.

[2]) Ibid. II, 2, 15.

[3]) De instit. virgin. 6, 45.

[4]) De virginib. II, 2, 6.

[5]) Expos. in Luc. II, 1 sqq. De virginib. II, 2, 6 sqq. De instit. virgin. 5 sqq.

sondern Gott als Zeugen ihrer Gesinnung beizuziehen. Sie beleidigte niemand, meinte es allen gut, war ehrerbietig gegen ältere Personen, nicht gehässig gegen ihresgleichen, mied eitles Prahlen, folgte der Vernunft und liebte die Tugend. Wann hat sie auch nur mit einer Miene ihren Eltern wehe getan? Wann hat sie sich mit Angehörigen entzweit? Wann eines Niedrigen sich geschämt? Wann einen Gebrechlichen verlacht? Wann ging sie einem Dürftigen aus dem Wege, die nur solche Männerkreise aufzusuchen pflegte, welche die Barmherzigkeit nicht zu scheuen, denen das Zartgefühl nicht aus dem Wege zu gehen brauchte? Nichts Freches lag in ihrem Auge, nichts Unschamhaftes in ihrem Betragen, ihre Haltung war nicht weichlich, ihr Gang nicht ausgelassen, ihre Stimme nicht leichtfertig, so daß das Äußere ihres Körpers ein Abbild ihres Geistes, der Ausdruck der Tugendhaftigkeit war . . . Was soll ich auf die Spärlichkeit ihrer Speisen, was auf die große Zahl ihrer Andachtsübungen verweisen? Letzteres ging über die natürlichen Kräfte hinaus, ersteres schien fast kein Bedürfnis der Natur mehr zu sein. Dort wurde keine Zeit versäumt, hier die Tage durch Fasten verdoppelt. Und wenn bisweilen das Verlangen nach Erquickung sich einstellte, diente das Essen mehr zur Fernhaltung des Todes, nicht zum Genusse. Das Verlangen nach Schlaf trat erst mit dessen Notwendigkeit ein, und während der Leib ausruhte, blieb die Seele wach. Sie wiederholte häufig im Traume die Lektüre oder setzte sie mit Unterbrechung des Schlafes fort oder brachte Vorsätze zur Ausführung oder Vorsätze zur Vornahme. Die Wohnung verließ sie nur, um zum Gotteshause zu eilen, und das nur in Begleitung ihrer Eltern oder Verwandten. Zu Hause in einsamer Beschäftigung, außer dem Hause in guter Begleitung, hatte sie doch keinen besseren Wächter über sich als sich selbst. In Gang und Sprache ehrwürdig erhob sie sich mit jedem Schritte zu einer höheren Stufe der Tugend. Es mag eine Jungfrau andre zu Wächtern ihres Leibes haben, Sitten-

wächterin muß sie selbst bleiben. Es wird mehrere geben, von denen sie lernen kann, aber nur wenn sie selbst sich lehrt, sie, welche die Tugenden zu Lehrerinnen hat; denn alles, was sie tut, ist Unterweisung. Maria gab auf alles so acht, als ob sie von andren sich erinnern ließe, und erfüllte zugleich alle Pflichten der Tugend in solcher Weise, daß sie nicht sowohl lernte als lehrte ... So beschaffen hat der Evangelist sie geschildert, so beschaffen hat der Engel sie angetroffen, so beschaffen hat der heilige Geist sie erwählt. Was soll ich bei Einzelheiten mich aufhalten, wie daß die Eltern sie lieb hatten, Fremde sie gepriesen haben, sie, die gewürdigt ward, den Sohn Gottes zu gebären? Beim Eintritte des Engels befand sie sich eben zu Hause in ihrem Gemache ohne Gesellschaft, damit niemand ihre geistige Tätigkeit störe, niemand sie unterbreche; denn sie verlangte auch ihresgleichen nicht zu Gesellschafterinnen, da sie gute Gedanken zu Gesellschaftern hatte. Ja sie fühlte sich am wenigsten vereinsamt, wenn sie allein war; denn wie sollte sie vereinsamt gewesen sein, da so viele Bücher, so viele Erzengel, so viele Propheten bei ihr sich befanden? Auch Gabriel traf sie schließlich da an, wo er sie heimzusuchen gewohnt war. Vor dem Engel bebte Maria anfänglich nur zurück, weil sie ihn für einen Mann hielt. Nachdem sie aber seinen Namen gehört hatte, erkannte sie ihn als einen nicht Unbekannten. So war sie fremd mit dem Manne, nicht aber fremd mit dem Engel. Da sieht man die scheuen Ohren, die züchtigen Augen! Auf den Gruß hin schwieg sie, auf die Anrede antwortet sie. Während sie sich anfänglich verwirrt hatte einschüchtern lassen, gab sie nachher das Versprechen des Gehorsams. Wie ehrerbietig sie sodann gegen Verwandte war, bezeugt die göttliche Schrift. Denn sie wurde nicht bloß demütiger, als sie von Gott auserwählt wurde, sondern eilte auch sofort zu ihrer Verwandten ins Gebirge, gewiß nicht, um erst dem Beispiele zu glauben, da sie bereits dem Ausspruche (des Engels) geglaubt hatte; denn glückselig bist du, heißt es,

daß du geglaubt hast (Luk. 1, 45). Und drei Monate blieb sie bei jener. In so langer Zeit wird nicht der Glaube gesucht, sondern die Liebe betätigt ... Als so viele Zeichen sich folgten, als die Kinderlose gebar, die Jungfrau empfing, der Stumme sprach, die Magier anbeteten, Symeon (das Heil) erwartete, die Sterne es verkündeten, da bewahrte Maria ..., wie es heißt, alles dieses in ihrem Herzen. Obwohl Mutter des Herrn, begehrte sie doch die Lehren des Herrn zu lernen, wiewohl sie Gott geboren hatte, wünschte sie dennoch Gott zu erkennen. Alle Jahre ging sie auch am Osterfesttage nach Jerusalem, und zwar ging sie mit Joseph. Überall ist bei einer Jungfrau die Züchtigkeit die Begleiterin aller Tugenden. Sie muß die unzertrennliche Gefährtin der Jungfräulichkeit bilden, weil ohne sie die Jungfräulichkeit nicht bestehen kann. Darum ging Maria nicht einmal zum Tempel ohne Behüter ihrer Züchtigkeit. So ist sie denn das Bild der Jungfräulichkeit. Denn derart ist Maria gewesen, daß ihr Leben allein Lebensnorm für alle bildet. Wenn uns also die Urheberin nicht mißfällt, so laßt uns auch ihre Werke gut heißen, so daß alle, die sich ihren Lohn wünschen, auch ihr Beispiel nachahmen. Und wie viele Tugenden strahlen uns aus der einen Jungfrau entgegen! Die Eingezogenheit der Sittsamkeit, das Banner des Glaubens, der Gehorsam der Gottergebenheit! Jungfrau innerhalb des Hauses, Gefährtin zum Gottesdienste, Mutter zum Tempel ...![1])

So darf denn mit Grund gefolgert und behauptet werden: was jene Formen der Heiligenverehrung betrifft, welche einerseits in der religiösen Bewunderung und Lobpreisung, andrerseits in der Nachahmung des gnadenvollen Tugend- und Verdienstlebens der Heiligen besteht, so werden dieselben in der ambrosianischen Theologie keinem Heiligen des Alten und Neuen Bundes in dem hohen und höchsten Grade vindiziert als der jungfräulichen Mutter Maria.

[1]) De virginib. II, 7—15.

In Verbindung damit ist auch noch der andere Umstand ins Auge zu fassen, welcher Maria unter allen Heiligen eine einzig dastehende, privilegierte Stellung und darum auch einen spezifisch höheren Anspruch auf Verehrung sichert, ihre Würde und ihr Beruf als Gottesmutter, als Mutter des Welterlösers und damit ihre aktive Anteilnahme am Erlösungswerke der Menschheit. Dieser Umstand konnte von Ambrosius um so nachdrucksvoller betont und um so wirksamer beleuchtet werden, als gerade in seiner Zeit die christologische Lehre nach verschiedenen Seiten hin in der mächtigsten Entwicklung begriffen war, so daß auch die Stellung Mariens als Gottesgebärerin gehörig gewürdigt und dogmatisch fixiert werden mußte.[1]) Nicht bloß auf ihre persönliche Gnadenvollendung, sondern vor allem auf ihren gnadenvollen Mutterberuf bezieht Ambrosius die plenitudo gratiae, die der Engelsgruß (Luk. 1, 28) zum Ausdrucke bringt: Als gnadenvoll grüßt er sie nämlich, weil sie allein die Gnade erlangte, welcher keine andre gewürdigt wurde, daß sie nämlich erfüllt wurde mit dem Urheber der Gnade.[2]) O reiche Fülle der Jungfräulichkeit Mariens, ruft darum der Heilige aus, die gleich einer Regenwolke die Gnade Christi zur Erde niederträufelte[3]), Christus selbst, den Sohn Gottes! Sie hat es ja bewerkstelligt, daß Gott sichtbar unter den Menschen wandelte[4]); sie hat bewirkt das Heil der Welt (operata est mundi salutem)[5]) als Besiegerin des Teufels.[6]) Letztere Stelle erklärt Ambrosius noch näherhin, wenn er mit sichtlicher Anspielung auf das Protoevangelium die Kreuzauffinderin Helena

---

[1]) Vgl. auch Harnack a. a. O. S. 448: Maria hat ihre wichtigste, geradezu dogmatische Bedeutung dadurch erhalten, daß das Inkarnationsdogma das Zentraldogma wurde, . . . woraus erst im 4. Jahrhundert die Konsequenz gezogen wurde.

[2]) Expos. in Luc. II, 9.

[3]) De instit. virgin. 13, 81.

[4]) De obit. Theodos. n. 44.

[5]) Epist. 49 ad Sabinum n. 2.

[6]) De obit. Theodos. n. 44.

zum Teufel sprechen läßt: Besiegt hat dich Maria, die den triumphierenden Sieger geboren hat, die ohne Verletzung ihrer Jungfräulichkeit denjenigen hervorgebracht hat, der dich am Kreuze besiegt, im Tode überwunden hat.[1])

So tritt denn Maria von selbst in diesem Zusammenhange in eine gegensätzliche Parallele zu Eva, der Stammutter, die sie befreite[2]), dadurch daß sie die Verstrickung in die Erbschuld und das furchtbare Verbrechen des weiblichen Geschlechtes beseitigte (solvens haereditarium nexum et feminei generis immane delictum).[3]) Eine Jungfrau, so formuliert Ambrosius diese Gegenüberstellung, gebar das Heil der Welt, eine Jungfrau gebar das Leben für alle . . . Durch Mann und Weib ist das Fleisch aus dem Paradiese verstoßen worden, durch eine Jungfrau ward es mit Gott verbunden.[4])

Dadurch daß Maria, sowie Eva das natürliche Leben, das übernatürliche Leben der Menschheit vermittelte, daß sie nicht bloß in irgendwelcher Weise aktiven Anteil an unsrer Erlösung nahm, sondern das Heil der Welt als solches vermittelte, daß sie, die „leichte Wolke", von der die prophetische Sprache redete (Isai. 19, 1), die „Nachlassung der Sünden im Leibe trug", „die Welt um die schwere Last der Sünden erleichterte" und „mit dem feurigen Geiste, der auf sie herabkam, den Erdkreis erfüllte"[5]), tritt sie, wie in eine gegensätzliche Parallele zu Eva, so in eine

---

[1]) De obit. Theodos. n. 44.

[2]) Ibid. n. 47.

[3]) De Spirit. st. III, 11, 74.

[4]) Epist. 63 ad eccles. Vercell. n. 33. Cf. Epist. 42 ad Siricium n. 3: per mulierem cura successit, per virginem salus evenit. Diese Gegenüberstellung von Eva und Maria bringen auch andre Theologen des 4. Jahrhunderts. So nennt Lehner, S. 33 f. den Kirchenhistoriker Eusebius (lib. I de fid. adv. Sabell.), den syrischen Bischof Aphraates (Serm. de devot. c. 6), den Patriarchen Cyrill von Jerusalem (Catech. 12, 15), ferner Ephräm, den Syrer (tom. II, syr. et lat. p. 318. 327. 328), Zeno von Verona (l. II, tr. 13, n. 10), und Epiphanius (Haer. 78, 18).

[5]) De instit. virgin. 12 sq., 78. 81.

vorbildliche zur Kirche Christi, der mittlerischen Heilsanstalt des Neuen Bundes, der sie darum Ambrosius des öfteren vergleichend gegenüberstellt. Dieser Vergleich ergab sich für Ambrosius um so leichter, als die Vorstellung der Kirche unter dem Bilde einer jungfräulichen Mutter längst in der Patristik heimisch geworden war.[1]) So erklärt sich denn zugleich, daß auch das jungfräuliche Moment in mannigfaltiger Weise in jenem Vergleiche verflochten erscheint. Maria, sagt der hl. Lehrer, ist Vorbild (Typus) der Kirche, welche unbefleckt, aber vermählt ist. Die Kirche hat uns als Jungfrau empfangen vom Geiste, sie gebiert uns als Jungfrau ohne Schmerzenslaut. Und deshalb ist vielleicht Maria einem andern vermählt, von einem andern erfüllt worden (durch die Überschattung des hl. Geistes), weil auch die einzelnen Kirchen vom Geiste zwar und seiner Gnade erfüllt, aber doch an die Person eines zeitlichen Priesters gebunden sind.[2]) Ähnlich findet er auch in der mystischen Erklärung der Anempfehlung Mariens an den Liebesjünger Johannes[3]), der jünger gewesen ist, als die anderen, ein „Geheimnis der Kirche", welche vorerst an das ältere Volk (der Juden) gebunden war, jetzt aber dem jüngeren Volke (der Heiden) angehört.[4]) Zu erinnern wäre auch noch an die längere Ausführung des Heiligen in der Schrift „Über die Unterweisung einer Jungfrau", woselbst er die Braut des hohen Liedes sehr eingehend in typologische Beziehung zur Kirche und zugleich zu Maria setzt.[5])

---

[1]) Diese Vorstellung findet sich schon bei Clemens v. Alex., Paedag. I, 6 (edit. Potter), p. 128, ihre Anwendung auf die Jungfrau-Mutter Maria, das Vorbild der jungfräulichen Kirche, bei Irenäus, Haer. III, 10, 2.

[2]) Expos. in Luc. II, 7.

[3]) Diese Szene aus dem Kreuzigungsdrama auf Golgatha bildet überhaupt ein Lieblingsthema der mystischen Erörterungen des hl. Ambrosius. Cf. Expos. in Luc. X, 129; ibid. II, 4. Epist. 63 ad eccles. Vercell. n. 109 sq.

[4]) Expos. in Luc. X, 134.

[5]) De instit. virgin. 14, 87—92: hanc (Mariam) imitamini, filiae,

Kein Wunder, wenn derartige Erwägungen, welche Mariens privilegierte Stellung in der neutestamentlichen Kirche in hohem Grade hervortreten lassen, derselben auch eine bevorzugte Stellung im religiösen Andenken der Gläubigen verschaffen und sichern mußten. Wie sollte es auch anders sein, da sie der Sohn Gottes selbst so hoch in Ehren hielt, daß er, „um seine Mutter nicht ungeehrt zu lassen, vom Kreuze herab noch sein Testament machte und das Heil der Gesamtheit noch eine Weile (um sie noch durch Anempfehlung an Johannes zu versorgen) hinausschob[1]), daß er lieber Zweifel zulassen wollte über seine eigene Herkunft als über den guten Ruf seiner Mutter.[2]) Wenn die Apostel so hoch verehrt wurden, dann muß dies um so mehr bei Maria angenommen werden, welche Ambrosius gleichsam als Lehrmeisterin des tiefsinnigsten unter ihnen hinstellt.[3]) Wenn ferner die Gerechten des Alten Bundes so großer Verehrung sich erfreuten, um wieviel mehr Maria, welcher Ambrosius ausdrücklich den Vorzug vor ihnen (speziell vor dem Priester Zacharias) gibt[4]), ja über alle Menschen stellt.[5]) — Daß die Marienverehrung bereits tiefe Wurzeln im gläubigen Volksleben gefaßt hatte, geht daraus hervor, daß Ambrosius ausdrücklich hervorzuheben sich veranlaßt sieht, daß auf Maria, weil sie nicht „Gott im Tempel“, sondern nur „Tempel

---

cui pulchre convenit illud, quod de ecclesia prophetatum est (folgt Cant. 7, 1) ... In hoc calceamento (Cant. l. c.) speciose processit Maria, quae ... salutis auctorem virgo generavit ... Speciosi ergo gressus vel Mariae vel ecclesiae ... Quam pulchra etiam illa, quae in figura ecclesiae de Maria prophetata sunt (folgt Cant. 7, 1—3).

[1]) De instit. virgin. 7, 48.

[2]) Ibid. 6, 42.

[3]) Ibid. 7, 50: Ich wundre mich nicht, so umschreibt Ambrosius an dieser Stelle eine ähnliche Auffassung des Origenes (Hom. in Luc. XVII, bei Lehner, S. 151), daß dieser (Johannes) mehr als die andern die göttlichen Geheimnisse enthüllte, da ihm der Palast der göttlichen Geheimnisse (Maria) zur Seite stand.

[4]) Expos. in Luc. 2, 17.

[5]) De virginib. II, 3, 21.

Gottes" sei, nicht die Anbetung, die dem hl. Geist gebühre, der im Tempel sein Werk vollbracht habe, übertragen werden dürfe.[1])

3. Die religiöse Lebensgemeinschaft der Glieder des diesseitigen Gottesreiches mit den noch nicht vollendeten Gliedern des jenseitigen Gottesreiches.

Die Gläubigen, welche nicht frei von aller Schuld und Strafwürdigkeit in die Lebenssphäre des Jenseits eintreten, bedürfen zur Förderung des in seinem Entwicklungsprozesse noch nicht endgültig abgeschlossenen Heilslebens der tätigen Mithilfe der Gläubigen des Diesseits und der vollendeten Heiligen des Jenseits. Nach der Anschauung des Kirchenvaters über die Gemeinschaft der Heiligen und ihre ursächlichen Voraussetzungen kann auch eine derartige Hilfeleistung wirksam in Kraft treten. Über die einschlägige Lehre desselben, die sich in allen wesentlichen Punkten und im allgemeinen auch in den Lehrausführungen von untergeordneter Bedeutung mit den in der Kirche des Abend- und Morgenlandes herrschenden Anschauungen überhaupt deckt[2]), erhalten wir die gründlichsten Aufschlüsse in den Trauerreden auf seinen Bruder Satyrus und den Kaiser Theodosius sowie in seiner Trostrede am Grabe Kaisers Valentinian II. Es tritt uns in derselben so ziemlich die volle Ausbildung der katholischen Lehrauffassung von den Suffragien der diesseitigen Kirche und ihrer Glieder für deren verstorbene Angehörige entgegen. Eine förmliche Beantwortung der verschiedenen Detailfragen dürfen wir freilich von Ambrosius nicht erwarten, der in der geistlichen Rede nur die praktische Anwendung der in Frage stehenden Lehre auf bestimmte Persönlichkeiten macht, welche christlich gelebt und gestorben sind. Daß der

[1]) De Spirit. st. III, 11, 79 sq.

[2]) Vgl. Kirsch, S. 160 ff.

Kirchenvater die Übung der Suffragien für die Verstorbenen kennt und anerkennt, braucht nicht in gesonderter Darstellung gezeigt zu werden. Dies bestätigt sich von selbst, wenn wir im folgenden einerseits die verschiedenen Arten der Fürbitte, andrerseits die verschiedenen Wirkungen derselben besprechen.

I. Die verschiedenen Arten der Suffragien für die Verstorbenen.

Die Zuwendung der Fürbitte für die Gläubigen des Reinigungsortes äußert sich zunächst im Fürbittgebete privaten Charakters. So finden wir auch bei Ambrosius die häufig und vielerorts in der Kirche[1]) wiederkehrende Gepflogenheit vor, am Ende der Leichenreden Fürbittgebete für den Verstorbenen einzuschalten. Dir empfehle ich jetzt, allmächtiger Gott, diese unschuldige Seele, schließt Ambrosius seine Trauerrede bei der Beerdigungsfeierlichkeit seines Bruders Satyrus, dir bringe ich dar meine Opfergabe. Nimm gnädig und mildreich die Gabe des Bruders, das Opfer des Priesters! Diese Opfergabe sende ich jetzt voraus, in diesem Unterpfande erscheine ich selbst vor dir.[2]) In ähnlicher Weise fleht Herz und Mund des frommen Predigers auch am Schlusse der Trostrede am Grabe des jugendlichen Kaisers Valentinian II. zu Gott für dessen Seelenruhe.[3]) Als etwas so Gewohntes und Selbstverständliches erscheint das Fürbittgebet für abgeschiedene Seelen, daß auch während der geistlichen Rede der Affekt in seiner Steigerung oft unwillkürlich in der Innigkeit eines kurzen Fürbittgebetes aufflammt.[4]) Aber nicht bloß in der Öffentlichkeit, noch mehr in der Zurückgezogenheit des Lebens sucht die besorgte Liebe zu den Verstorbenen im Fürbittgebete ihren angemessenen Aus-

[1]) Vgl. Kirsch, S. 171.
[2]) De excess. fratr. I, 80.
[3]) De obit. Valentin. n. 81.
[4]) De obit. Theodos. n. 35. De obit. Valentin. n. 52.

druck. Keinen Tag will der heilige Bischof vorübergehen lassen, ohne den beiden im Blütenalter dahingerafften Kaisern (Gratian und Valentinian) ein ehrendes Gebetsgedenken zu weihen, keine Nacht vorüberziehen lassen, ohne irgend welche Bitte sich zurechtzulegen, um sie ihnen zu widmen, und nichts kann und darf ihn hiervon abhalten. Lieber will er sich selbst vergessen als die teueren Verstorbenen.[1]) Was er selbst befolgt, rät er auch andren. Einen gewissen Faustus, der sich ob des allzu frühen Todes seiner eben noch in voller Lebensblüte stehenden Schwester ganz untröstlich zeigt, mahnt er, sie müsse nicht so fast beweint als vielmehr mit Gebet unterstützt werden; sie solle nicht mit Tränen betrauert werden, ihre Seele solle vielmehr durch Opfer dem Herrn empfohlen werden.[2])

Noch in einer andren Erscheinungsweise liegt in den Schriften des Heiligen das private Fürbittgebet für Abgeschiedene vor. Es bestand nämlich in der alten Kirche die Gepflogenheit, dem Sterbenden oder Verstorbenen als Abschiedsgruß neben dem oder an Stelle des ‚vale' den apostolischen Segens- und Friedensgruß ‚pax tecum' oder ‚pax tibi' zuzurufen[3]), — gleichsam ein inniges Stoßgebetchen! denn daß diese Akklamation Gebetscharakter an sich trägt, kann mit Grund nicht bezweifelt werden.[4]) Diese kurze, aber kräftige Form der Fürbitte finden wir nun auch bei Ambrosius bezeugt. Ich will nicht länger zurückhalten, laßt uns jetzt treten ans Grab, so fordert er in seiner Leichenrede auf Satyrus die Anwesenden auf. Doch zuvor rufe ich zum

---

[1]) De obit. Valentin. n. 78.

[2]) Epist. 39 ad Faustinum n. 4.

[3]) Cf. Tertull., De anim. c. 51 (ed. Oehler II, 637). De Rossi, Rom. sotterr. II, tab. XLIX, 6 (Grabinschrift). Bei Kirsch, S. 33.

[4]) So erweitert sich die in Rede stehende Akklamation in verschiedenen Grabinschriften aus dem 3. Jahrh. zum förmlichen Gebete um den (ewigen) Frieden. Vgl. Kirsch, die Akklamationen und Gebete der altchristlichen Grabinschriften (Vereinsschrift der Görresgesellschaft), Köln 1897, S. 17 ff.

letzten Male in Gegenwart des Volkes „Lebe wohl", spreche laut aus den Friedensgruß und biete den Abschiedskuß (prius ultimum coram populo vale dico, pacem praedico, osculum solvo).[1])

Schon in den bisher zitierten Stellen war wiederholt die Rede vom Opfer und damit bereits hingewiesen auf die zweite Art der Fürbitte, welche Verstorbenen dargebracht wurde, nämlich das eucharistische Opfer und die hierbei verrichteten (öffentlich-liturgischen) Gebete. So verspricht der Kirchenvater den im Leben ihm innigst befreundeten Kaisern Gratian und Valentinian, nicht bloß in seinen Privatgebeten, sondern auch bei all seinen Opferhandlungen ihrer gedenken zu wollen.[2]) Wie am Beerdigungstage so wurde auch nach dem in der Kirche Mailands bestehenden Herkommen am siebenten (die septimo)[3]) sowie am vierzigsten Tage (die quadragesimo) nach dem Hingange eines Gläubigen für dessen Seelenruhe eine liturgische Feier unter Darbringung des eucharistischen Opfers und in Anwesenheit der Angehörigen abgehalten. Hierbei erwähnt Ambrosius ausdrücklich das andrenorts bestehende Herkommen, an Stelle des Siebenten und Vierzigsten den Dritten und Dreißigsten zu feiern.[4]) Desgleichen macht er kurz die in der Offenbarungslehre gegebenen Anhaltspunkte namhaft, warum gerade die genannten Tage zu liturgisch distinguierten Gedenktagen für Verstorbene bestimmt wurden. Zur Begründung des Vierzigsten erinnert er an das Beispiel und die Anordnung des Patriarchen Joseph beim Tode seines Vaters Jakob (Gen. 50, 3), zur Motivierung des Dreißigsten an die Trauer der Söhne Israels über den Tod des Moses (Deut. 34, 8)

[1]) De excess. fratr. I, 78.

[2]) De obit. Valentin. n. 78.

[3]) De excess. fratr. II, 2.

[4]) De obit. Theodos. n. 3: nunc quadragesimum celebramus assistente sacris altaribus Honorio principe ... Alii tertium diem et tricesimum, alii septimum et quadragesimum observare consueverunt.

und findet somit beide Observanzen gut bezeugt, weil (durch beide) der pflichtschuldigen Pietät Genüge geschehe.[1]) Den Grund für die Auswahl des Siebenten zur liturgischen Trauerfeierlichkeit deutet er kurz mit dem Hinweise darauf an, daß derselbe die künftige Sabbatruhe versinnbilde (symbolum futurae quietis est).[2]) Es wurde demnach der Siebente als spezieller Gedenktag für einen Verstorbenen bestimmt, um damit zu versinnbildlichen, daß man den armen Seelen durch Gebet und Opferdarbringung zur ewigen Ruhe (vgl. Hebr. 4, 4 ff.) verhelfen solle.[3])

Als dritte Art wirksamer Fürbitte für die Abgeschiedenen wird uns in den Schriften des heiligen Kirchenvaters ähnlich wie in den theologischen Werken seiner Zeit[4]) das Almosengeben genannt. Abgesehen von dem verdienstlichen Werte desselben sollten hierdurch namentlich die Armen sich angespornt fühlen, auf Grund der empfangenen Wohltaten für den Verstorbenen zu beten. „Tränen der Erlösung" (lacrymae redemptrices) nennt darum Ambrosius sehr passend die Tränen der Armen am Grabe des abgeschiedenen Wohltäters.[5]) Unter Almosen sind namentlich auch die sog. Totenagapen mitzuverstehen, welche zur Zeit des Ambrosius noch in Übung standen, freilich wie oben bemerkt wurde, vielfach ausgeartet. Übrigens derogierte der äußere Mißbrauch der guten Idee nicht, welche denselben zu grunde lag, nämlich Arme an der Grabstätte eines Verstorbenen zu speisen, um so Fürbitter bei Gott für ihn zu gewinnen.[6])

Eine vierte und letzte Art, den verstorbenen Gläubigen im Reinigungsorte zu Hilfe zu kommen, ist endlich die Anrufung der Apostel und Märtyrer zu gunsten derselben.

---

[1]) De obit. Theodos. n. 3 sq.

[2]) De excess. fratr. II, 2.

[3]) Vgl. Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik Bd. II, S. 325 f. Anm.

[4]) Vgl. Kirsch, S. 171.

[5]) De excess. fratr. I, 5.

[6]) Cf. De Elia et ieiun. 17, 62.

Diese Sitte verbreitet zugleich etwas Licht über die Anschauung des Kirchenvaters und der Gläubigen jener Zeit von dem Verhältnis der Seelen im Jenseits zu einander. Es bekundet sich nämlich hierin die Überzeugung von der Möglichkeit für die Seelen, im andren Leben Kenntnis von einander zu haben. Mir dünkt, mit diesen bedeutsamen Worten wendet sich der Kirchenfürst an die Trauerversammlung an der Bahre seines Bruders, daß das Verdienst eines so großen Liebeserweises (der Allgemeinheit und Solidarität teilnahmsvoller Trauer) nicht gering ist. Denn nicht umsonst werden uns beim Tode der Tabitha in der Apostelgeschichte (9, 39) weinende Frauen genannt oder im Evangelium (Luk. 7, 12) eine durch die Tränen der Witwe gerührte Volksschar, die sich dem Leichenzuge des Jünglings (von Naim) anschloß, der wieder erweckt werden sollte. Jene Tabitha beweinten Witwen, diesen die ganze Einwohnerschaft. Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen, daß auch durch eure Tränen die Fürsprache der Apostel gewonnen werde (non ergo dubium est, vestris lacrymis apostolorum patrocinium comparari); es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Christus zum Mitleide bewogen wurde, da er eure Tränen sah.[1]) Da zu jener Zeit die Anrufung der Apostel und Märtyrer zu Gunsten der Abgeschiedenen auch sonst in der

[1]) De excess. fratr. I, 29. Was hier von dem Patrozinium der Apostel gesagt ist, gilt von der Anrufung und Fürsprache der vollendeten Gerechten für die Verstorbenen überhaupt. Abgesehen von der allgemeinen Observanz des kirchlichen Kultlebens jener Zeit erhellt dies aus dem Vergleiche, welchen Ambrosius zwischen den Beherrschern der Welt in physischer und den Besiegern der Welt in moralischer Beziehung anstellt. Der Sieg Davids über Goliath bezeuge, daß letztere vor den ersteren den Vorzug verdienen. Denn während der Tod den Fürsten die Herrschaft nehme, treten die Märtyrer mit demselben den ehrenvollen Besitz des ewigen Reiches der himmlischen Gnade an, und während jene andren die Schutzflehenden bilden, werden diese zu Schutzgewährenden: denique mortuis regibus in perpetuum martyres regnum caelestis gratiae honore succedunt, et illi fiunt supplices, hi patroni.

Kirche häufig betätigt wurde[1]), so ist der eben angezogene Text wohl zweifellos in solchem Sinne zu verstehen.

II. Der mehrfache Zweck und Nutzen der Suffragien für die Verstorbenen.

Klare Aufschlüsse enthalten unsre Schriften auch über den Zweck und die Wirkungen der Fürbitte für die abgeschiedenen Gläubigen. Zunächst bezweckt dieselbe ganz allgemein die Empfehlung der abgeschiedenen Seele an Gott („commendare animam"). So empfiehlt er in feierlichem Gebete Gott, dem Allmächtigen, die unschuldige Seele seines Bruders und bietet sie ihm gleichsam als Opfergabe an, die er ihm darbringe mit der Bitte, gnädig und mildreich des Bruders Gabe, das Opfer des Priesters aufzunehmen.[2]) Das Gleiche im Gebete und Opfer für seine verstorbene Schwester zu tun, rät er auch in einem eigenen Schreiben einem gewissen Faustinus.[3])

Näherhin soll nun durch die Fürbitte bezw. durch die genannte Empfehlung der Seele die „vollkommene Ruhe" (requies perfecta) vermittelt werden, welche der Herr für die Heiligen bestimmt hat. Gib, Herr, deinem Diener (Theodosius), so fleht Ambrosius in der Trauerrede auf ihn, die vollkommene Ruhe, jene Ruhe, welche du deinen Heiligen bereitet hast. Dahin kehre seine Seele zurück, von woher sie gekommen ist, woselbst sie den Stachel des Todes nicht fühlen kann! Und zwar will Ambrosius mit seiner Fürbitte nicht eher innehalten, bis er den Zweck derselben erreicht hat, „bis die Seele endlich gelange ins Land der Lebendigen, ... zum heiligen Berge des Herrn."[4])

Weil nun die beim Austritte aus dem irdischen Leben beginnende Heimkehr der Seele zur ewigen Ruhe durch den bösen Feind ernstlich bedroht und gefährdet ist — diese

---

1) Vgl. Kirsch, S. 173 f.
2) De excess. fratr. I, 80. Cf. ibid. n. 29
3) Epist. 39 ad Faustinum n. 4.
4) De obit. Theodos. n. 36 sq.

origenistische Anschauung[1]) hatte sich nämlich auch noch in die Zeit des Ambrosius forterhalten[2]) —, darum bezweckt die Fürbitte für Verstorbene auch Schutz vor dem bösen Feinde. Der Kirchenvater setzt denn auch solches Vertrauen auf das Fürbittgebet der Armen, daß er nicht zweifelt, daß der Herr in Rücksicht auf dasselbe kraft seiner göttlichen Macht die Seele (des Satyrus) befreit hat von den Qualen im Tode und den Überfällen der Geister der Bosheit (a cruciatibus mortis et ab incursionibus nequitiae spiritalis eius animam liberavit).[3]) Freilich Heiligen kann Satan den Weg zur Auffahrt (ins Paradies) nicht versperren . . . Mag er immerhin einige in ihrer Fahrlässigkeit und Sündhaftigkeit um den Aufenthalt im überirdischen Wohnsitze bringen, viel erhabener und viel herrlicher ist es, daß er einmal durch die Gebete der Heiligen ausgeschlossen werden wird, wenn in Erfüllung geht die Weissagung: Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen (Luk. 9, 18).[4])

Ein andrer Feind, der sich der Seele sozusagen hemmend in den Weg stellt und sie zurückhält von dem Eintritte in die vollendete Ruhe, ist die ihr noch anhaftende Sündenschuld und -Strafe. Darum erscheint als weiterer Gegenstand der Fürbitte deren Reinigung hiervon. Wie alle Alters- und Volksklassen, darf Ambrosius an der Totenbahre seines Bruders getröstet bekennen, so haben auch die Armen geweint beim Tode desselben. Aber viel wertvoller und viel segensreicher ist es, fügt er bei, daß sie mit ihren Tränen seine Vergehungen abgewaschen haben (fleverunt et pauperes et, quod multo est pretiosius multoque uberius, lacrymis suis eius delicta laverunt). Das sind Sühnetränen, das ist ein Schluchzen, das den Schmerz des Todes verschwinden macht.[5])

---

[1]) Übrigens trägt sie schon Justin der Märtyrer vor. Dial. c. Tryph. c. 105 (ed. Otto I, 2, 376).

[2]) Cf. Aug., Confess. c. 13. Vgl. Kirsch, S. 32 und 102.

[3]) De excess. fratr. I, 29.

[4]) De parad. 2, 10.

[5]) De excess. fratr. I, 5.

Indirekt wird die Reinigung von Schuld und Strafe als Zweck und Wirkung der Fürbitte für die Verstorbenen ausgedrückt, wenn um die Beschleunigung ihres Läuterungsprozesses, um die Gnade einer „frühzeitigen Auferstehung" (matura resurrectio, maturior resurrectio) gefleht wird.[1]) Ich bitte dich, höchster Gott, so betet Ambrosius für die beiden Kaiser Gratian und Valentinian II., daß du die so teuren Jünglinge zur baldigen Auferstehung erweckest und wiedererweckest, damit du diesen allzu frühen Verlauf ihres diesseitigen Lebens durch eine um so frühzeitigere Auferweckung ausgleichest. Amen.[2]) Nichts andres als Förderung des Reinigungsprozesses bezweckt der Kirchenvater ferner mit seiner rhetorisch ausgeschmückten Bitte an Gott, dem als Katechumenen verstorbenen Kaiser Valentinian II. die Taufgnade oder vielmehr die aus ihr resultierenden Heilsgüter zu gewähren und zwar auf Grund der sog. Begierdtaufe, d. h. des standhaft bewährten[3]), frommen[4]) Glaubens und Verlangens (‚fides et petitio', ‚pietas et voluntas') nach der feierlichen Wassertaufe, für die er hierdurch in gleicher Weise Ersatz geleistet habe wie die (als Katechumenen verstorbenen) Blutzeugen durch ihr Martyrium[5]). Gewähre denn, heiliger Vater, fleht der fromme Bischof, deinem Diener

---

[1]) Der Ausdruck ‚matura resurrectio' besagt nichts andres bei Ambrosius, als was anderweitig mit ‚absolutio matura sanctorum' bezeichnet wird, d. i. die mit frühzeitiger oder doch beschleunigter Beendigung der Reinigungsstrafen erfolgende Aufnahme der Gerechten in den (vorläufig „dritten") Himmel. Eine genauere Darstellung und Begründung dessen muß der Behandlung der ambrosianischen Eschatologie vorbehalten werden. Vermerkt soll nur werden, daß auch bei Tertullian, De monogamia c. 10 (ed. Oehler I, 776) das (chiliastisch verstandene) ‚in prima resurrectione consortium' als Zweck der Fürbitte namhaft gemacht wird.

[2]) De obit. Valentin. n. 81: te quaeso', summe deus, ut carissimos iuvenes matura resurrectione suscites et resuscites, ut immaturum hunc vitae istius cursum matura suscitatione compenses. Amen.

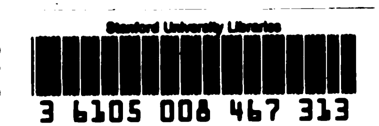
[3]) Ibid. n. 52.

[4]) Ibid. n. 53.

[5]) De obit. Valentin. n. 58. 77.

(Valentinian) das Geschenk, das schon Moses im Geiste geschaut und empfangen hat, und dessen David kraft der Offenbarung gewahr und gewürdigt wurde! Ja gewähre, flehe ich, deinem Diener Valentinian das Geschenk, nach dem er sich gesehnt, das Geschenk, nach dem er noch gesund, kräftig und wohlbehalten verlangt hat! . . . Gewähre denn deinem Diener das Geschenk deiner (Tauf-)Gnade (munus gratiae tuae)! . . . Warum auch sollte er, der von deinem Geiste beseelt war, deine Gnade nicht erlangt haben? — Nachdem also durch den Textlaut selbst der Empfang der (Begierd-)Taufgnade nicht sowohl auf das Bittgebet des Kirchenvaters zurückgeführt wird, sondern vielmehr auf die ‚fides et petitio', also zeitlich auf das Diesseits (auch schon deshalb, weil im Jenseits eine wesentliche Alteration des Heilszustandes im Menschen nach der Lehre des Ambrosius ausgeschlossen bleibt), so kann Zweck und Inhalt der obigen Fürbitte nur die volle und endgültige Aneignung der Taufgnade bezw. der in ihr beschlossenen Heilsgüter des Reiches Gottes sein.

Druck von Hesse & Becker in Leipzig.


Stanford University Libraries
3 6105 008 467 313